

تقويم الايمان

المعلّم الثالث المير محمّد باقر الداماد

و شرحه

كشف الحقائق

الحكيم الالهى العلّامة السيّد احمد العلوى العاملى

مع تعليقات

الحكيم الالهى الملّا على النورى

حقّقه و قدّم له

على اوجبى





المعلّم الثالث المير محمّد باقر الداماد

وشرحه

كشف الحقائق

الحكيم الالهى العلامة السيّد احمد العلوى العاملى

مع تعليقات

الحكيم الالهى الملّا على النورى

حقّقه وقدّم له

علی اوجبی

میرداماد، محمدباقر بن محمد - ۱۰۴۱ ق.
تقویم الایمان / تألیف محمدباقر الداماد و شرحه کشف الحقائق؛ تألیف احمد العلوی، مع التعلیقات علی النوری؛ حققه و قدم له علی اوجبی ـ تهران مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۴۲۷ ق. = ۱۳۸۵.
۸۳۰ ص.ـ (میراث مکتوب: ۳۹. علوم و معارف اسلامی: ۲۱)
ISBN 964-6781-06-2
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
واژه‌نامه.
کتابنامه: ص. [۸۲۵] - ۸۳۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. فلسفه اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. میرداماد، محمدباقر بن محمد - ۱۰۴۱ ق. تقویم‌الایمان ـ نقد و تفسیر. الف. میرداماد، محمدباقر بن محمد، ۱۰۴۱ ق. تقویم‌الایمان. شرح. ب. علوی عاملی، احمدبن زین‌العابدین، قرن ۱۱ ق. کشف الحقائق. ج. نوری، علی بن جمشید، ۱۱۴۶؟ - ۱۲۴۶ ق. حاشیه‌نویس. د. اوجبی، علی، ۱۳۴۳ - مصحح. هـ. مرکز پژوهشی میراث مکتوب. و. عنوان. ز. عنوان: تقویم‌الایمان. شرح. ح. عنوان: کشف‌الحقائق.
۷ ت / BBR ۱۱۵۸ ۱۸۹/۱
۱۳۸۵
کتابخانه ملی ایران ۸۱ـ۲۸۷۷۳ م



تقویم‌الایمان

تألیف: المعلّم الثالث، المیر محمّد باقر الداماد

و شرحه

کشف الحقائق

تألیف: المیر السیّد احمد العلوی

مع التعلیقات: الحکیم الالهی الملّا علی النوری

حقّقه و قدم له: علی اوجبی

ناشر: میراث مکتوب
مدیر تولید: علی اوجبی
صفحه‌آرا : محمود خانی
ناظر فنّی و چاپ: حسین شاملوفرد
چاپ اول: ۱۳۸۲
چاپ دوم : ۱۳۸۵
شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه
شابک : ۲ _ ۰۶ _ ۶۷۸۱ _ ۹۶۴
حروف بکار رفته در متن:
لوتوس ـ زر ـ بدر ـ کامپیوست ـ Math symbol _ Times
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: رویداد

نشانی ناشر : تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹
تلفن: ۶۶۴۹۰۶۱۲، ۶۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۶۴۰۶۲۵۸
E-mail: tolid@MirasMaktoob.ir
http://www. MirasMaktoob.ir



دریایی از فرهنگ پرمایهٔ اسلام و ایران در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ما ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته، هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدّد نیاز دارد.

احیا و نشر کتابها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی.

مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۴ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوششهای محققان و مصححان، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

مرکز پژوهشی میراث مکتوب

إلى :

الجوهرة القدسية في التعيّن الإنسية، صورة النفس الكـلّية، حوّاء العالم العقليّة، بضعة الحـقيقة النـبويّة، مـطلع الأنـوار العلويّة، عين عيون الأسرار، الفاطمة لمحبّيها من النار، شجرة اليقين، سيّدة نساء العالمين، المعروفة بالقدر المجهول، قُرَّة عين الرسول، الزهراء البتول.

مقدّمهٔ چاپ دوم

در منابع فلسفی، از میرداماد به عنوان یکی از دشوارنویس‌ترین فیلسوفان مسلمان یاد می‌شود. این نکته در کنار دشواریهای ذاتی فلسفه، طبیعتاً مخاطبان متون فلسفی وی را محدود می‌سازد. از این‌رو نباید انتظار داشت آثار حکمایی چون میر با استقبال مواجه شود و به چاپهای مکرّر بیانجامد. امّا خوشبختانه و باکمال تعجّب، پس از چاپ نخست اثر حاضر در سال ۷۶، اینک شاهد چاپ سوم آن می‌باشیم.[۱]

برخی از کاستیهایی که در چاپ اوّل به چشم می‌خورد، با یادآوری برخی از صاحب‌نظران در چاپ دوم اصلاح شد. آنچه در توان این کمترین بود، دربارهٔ آرا، اندیشه‌ها و شرح حال وی در مقدّمه آمد.

مطالب یاد شده گرچه درخور اندیشه‌های ژرف میرداماد نبود، امّا به دلیل کمبود منابع فارسی در این زمینه، با پیشنهاد شماری از حکمت‌دوستان، در قالب کتابی مستقل با عنوان میرداماد بنیانگذار حکمت یمانی نیز به چاپ رسید.

امیدوارم با تصحیح انتقادی و انتشار اندک آثار چاپ نشدهٔ میرداماد، زمینهٔ غوّاصی در اقیانوس بی‌کرانهٔ اندیشه‌های این حکیم سترگ بیش از پیش مهیّا شود.

به امید آن روز

علی اوجبی

فروردین سال ۸۵ خورشیدی

---

۱. چاپ نخست این اثر با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدّن اسلامی مالزی منتشر شد. در سال ۱۳۸۲ برای بار دوم به طور مستقل از سوی مرکز نشر میراث مکتوب منتشر گردید. از این رو چاپ حاضر، چاپ دوم مرکز، و چاپ سوم اثر به شمار می‌آید.

پیشگفتار

به نام آن که هستی نام از او یافت

حمد آن قدیم سرمدی را سزاست که به جذوه‌ای از جذوات و قبسی از قبساتِ تجلّی او، عالم هستی در لایتناهای الأُفق المبین خلعتِ وجود بر تن کرد.

سپاس واجب الوجودِ اَحدی را رواست که هیولای آدمی را به عطیّهٔ عقل بر ما سوای خویش برتری بخشید.

شکر و ثنا معبود ابدی را که رسولانی از میان بهترین خلقش برای تصحیح عقاید، تقویم ایمان و کشف حقایق برگزید.

و درود بی‌حدّ و تحیّت بی‌منتها بر مصابیح عالم قُدس و قنادیل مشاهدِ اُنس؛ رواشح سماویه‌ای که نفحات لاهوتیهٔ‌شان مفاتیح شفای روح عارفان است.

آنان که لوامع ربّانی کُحلِ ابصارشان است و لطایف غیبیه جانِ کلامشان؛ سیّما خاتم المنزلة النبویّة، الحضرة المصطفویة و أهل بیته الذین أذهب اللّه عنهم الرجس و یطهّرهم تطهیراً.

امّا بعد: سالها پیش که به انگیزهٔ تصحیح کتاب عین‌الحکمة میر قوام الدین رازی سرگرم تحقیق و پژوهش بر روی شرح حال، اندیشه‌ها و مبانی حکیم ملّارجبعلی تبریزی بودم، توفیق آن را یافتم تا چند صباحی خوشه‌چین خرمن معارف فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، اثر گرانسنگ مستشرق نامدار فرانسوی، پروفسور هانری کربن باشم و این فرصتی بود که مدّتها به دنبالش بودم. در این فرخنده ایّام، هنگام مطالعهٔ بخش مربوط به میرداماد، عباراتی از کتاب

توجّهم را به خود جلب کرد :

سیّد احمد علوی اصفهانی، پسر خالهٔ میرداماد، معلّم سوم و شاگرد او بود. او سپس به دامادی استاد پذیرفته شد و چنانکه از یکی از اجازات میرداماد بر می‌آید، بیش از هر چیزی فرزند روحانی او باقی ماند. از میان آثار او، من اینجا فقط به شرح مفصّل یکی از رساله‌های میرداماد با عنوان تقویم‌الإیمان اشاره خواهم کرد که امیدوارم یکی از محقّقان جوان ویرایشی از آن را ارائه دهد.[1]

با اندیشه‌های میرداماد مدّتها مأنوس بودم، امّا تا آن زمان نظریات و مبانی فکری میر سیّد احمد علوی تا حدودی برایم مجهول بود. با عبارات یاد شده، دریافتم که او باید شخصیت علمی ارزنده‌ای داشته باشد؛ و این عاملی شد برای مطالعهٔ اندکْ آثار منتشر شدهٔ میرسیّد احمد و مقالات متعدّد و سخنرانیهای پروفسور هانری کربن پیرامون اندیشه‌ها و نظام فکری او.

با مطالعهٔ این آثار بتدریج به اهمیّت معرّفی اندیشه‌های این اندیشمند بزرگ امّا گمنام جهان اسلام پی بردم. عزم را جزم نمودم تا علی‌رغم قلّت بضاعت خویش، با احیای معیار المعایير عقاید دینی؛ یعنی کتاب تقویم‌الإیمان، اثر گرانسنگ استاد اهل حقّ و یقین، مقوّم علوم برهانی، صاحب معرفت ربّانی و معلّم حکمت یمانی، میرداماد؛ و ویرایش مهمّترین شرح آن موسوم به کشف الحقائق، اثر سترگ حکیم الهی، میر سیّد احمد علوی، گامی هر چند کوچک در مسیر رشد و بالندگی حکمت اسلامی و معرّفی هر چه بیشتر این دو شخصیت ارزنده و برجسته‌ای که متأسّفانه در منابع تاریخ فلسفه یادی از آنها نمی‌شود، بردارم؛ و در این راه از حکیم علی الاطلاق استمداد کردم :

همّتم بدرقهٔ راه کن ای طایر قدس   که دراز است ره منزل و من نوسفرم

از این ماجرا چند سال گذشت تا اینکه دوست دانشورم، جناب آقای ناجی اصفهانی، نسخه‌ای از تقویم الإیمان و کشف الحقائق را در اختیارم گذارد و با تأکید بر صعوبت کار بر روی این دو متن، مرا به تصحیح و بازخوانی آنها ترغیب نمود.

---

۱. فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ص ۶۱.

اندیشمندان و محقّقان متون فلسفی بخوبی واقفند که بازخوانی و ویرایش متون و آثار فلسفی بر جای مانده از میرداماد کاری است بس دشوار و میدانی است که فارِسانی خاصّ را می‌طلبد. شاید به همین خاطر باشد که علی‌رغم اهمّیت و جایگاه ویژهٔ میر در نظام فلسفی اسلامی و رشد و شکوفایی آن، آثار او هنوز در قفسه‌های کتابخانه‌های نسخه‌های خطّی جای دارد، امّا آثار تلامذه و اندیشمندان متأخّر از او به زیور طبع آراسته شده و زینت‌بخشِ کتابخانه‌های محقّقان است و در دسترس همگان. از این رو، بی‌درنگ به سراغ قرآن کریم رفتم تا برای ورود به این میدان استجازه گیرم:

مبارکتر شب و خرّمترین روز   به استقبالم آمد بخت پیروز
دُهُل زن گو دو نوبت زن بشارت   که دوشم قدر بود، امروز نوروز

علی‌رغم کسالت مزاجی و اشتغالات بسیار، کار را آغاز کردم؛ و نزدیک به یک سال و نیم از بهترین اوقات خویش را به بازخوانی، تصحیح و ویرایش این دو اثر مصروف داشتم؛ و اکنون که با وجود تمامی کاستیها، این پرده‌نشین شاهد هر جایی شده، بسیار خوشنودم:

قولوا لإخواننا قوموا علی طرب   فما بعد هذا الوصل هجرانا

خداوند رحمان را به خاطر این توفیق و موهبتی که بدین کمینه ارزانی داشت شاکرم، و از تمامی بزرگواران و عزیزانی که در به فعلیت رسیدن این اثر سهیم بوده‌اند خاضعانه سپاسگزارم: ریاست محترم مرکز نشر میراث مکتوب، جناب آقای ایرانی که با نشر این اثر موافقت کرده و به سرپنجهٔ تدبیر خویش آن را به نیکویی به چاپ رسانیدند؛ حضرت حجةالاسلام سیّد جعفر میردامادی و جناب آقای ناجی اصفهانی که برخی از نسخه‌های اساس را در اختیارم گذاردند؛ سرکار خانم مرضیهٔ مقدّس‌زاده و آقایان سیّد حسین حسینی و محمود خانی که حروفچینی و صفحه‌آرایی به حُسن سلیقه ایشان انجام گرفت.

نکتهٔ پایانی اینکه مصادر شماری از اقوال در بررسیهای اوّلیه بدست نیامد که امیدوارم به همراه دیگر کاستیهای احتمالی، به خواست خداوند علّام و با عنایات کریمانهٔ خوانندگان اندیشمند وگرام، در چاپهای بعدی جبران شود، بمنّه وکرمه.

شهریورماه سال ۱۳۸۲ خورشیدی

علی اوجبی

فهرست مطالب

* * *

مقدّمهٔ مصحّح

در این مقدّمه سعی بر آن داریم تا در قالب سه بخش مستقلّ پیرامون شرح حال، شخصیت علمی و آثار مصنّف (میرداماد)، محشّی (ملّا علی نوری) و شارح (میر سیّد احمد علوی) سخن گفته و در انتها با توصیف و معرّفی نسخه‌ها و روش تصحیح، آن را به پایان ببریم:

۱. مصنّف (میر محمّد باقر داماد)

دورنمایی از اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر مصنّف

در طول تاریخ بشر، هماره به جوامعی بر می‌خوریم که از فرهنگ و تمدّن غنیّ برخوردار بوده و در ملل و اقوام معاصر خویش تأثیر گذارده‌اند؛ فرهنگ و تمدّن ایران از آن جمله است.

فرهنگ و تمدّن ایرانی از پیش از ظهور اسلام تاکنون گرچه پیوسته در فراز و نشیب بوده، امّا از معدود فرهنگهای پویا و پیشرویی است که در بسترِ تاریخ شاخص بوده و دارای پیشینه‌ای بس درخشان است.

از جمله دوره‌های اوج فرهنگ و تمدّن ایرانی، عهد ساسانی است. در طیّ چهار قرن (۲۲۶ م - ۶۵۲ م) سلطنت شکوهمند سی و پنج پادشاه ساسانی (= اَکاسره[1]) تمدّن ایرانی از چنان عظمت و اقتدار، و فرهنگ آن از چنان غنایی برخوردار بود که تمدّنهای قدرتمند معاصر چون تمدّن روم (= امپراتوری بیزانس) علی‌رغم لشکرکشیها و حملات متعدّد به سرزمین پهناور ایران، ره به جایی نبردند.

در این دوران طلایی، نظام حکومتی ایران در ردیف تمدّنهای پیشرفتهٔ کهنِ مصر،

---

۱. جمع کسریٰ، لقب پادشاهان ساسانی.

آشور و بابل بود و از جهاتی بر آنها برتریهایی نیز داشت. امّا به علّت درگیریها و منازعات و جنگهای پی در پی با امپراتوری روم بویژه بر روی مسئلهٔ ارمنستان، اقتدار آن به سستی گرایید و زمینه‌ای شد برای تسلّط تازیان.

با طلوع خورشید اسلام، شکوه و اقتدار حکومت ایرانی تحت‌الشعاع قرار گرفت. با حملهٔ تازیان مسلمان از ناحیهٔ جنوبی، نظام قدرتمند و متّحد ساسانی فرو ریخت و یکپارچگی سرزمین پهناور ایران از هم گسیخت.

از زمان استقرار حکومت دینی / سیاسی اعراب، نزدیک به ۸ قرن گذشت تا بار دیگر ایرانیان، نظام سیاسی را بکلّی به دست گرفتند و بار دیگر گستره و قلمروی سلطنت ساسانیان تحت سیطرهٔ دولتمردان ایرانی افتاد و تمدّن ایران، عظمت و قدرت و وحدت ملّی خود را باز یافت. با این تفاوت که این بار حکمرانان ایرانی از یک پشتوانهٔ دینی / اعتقادی قوی و غنیّ برخوردار بودند.

در طیّ این مدّت طولانی، گرچه آمیختگی فرهنگ دینی اسلامی با فرهنگ ایرانی، رهاوردهای میمون و مبارکی را به همراه داشت؛ امّا از حیث حکومت سیاسی، امنیت، یکپارچگی ملّی و ... ایران هماره در اضطراب بود و قتل، خونریزی، آشوب، بلوا و نظام ملوک الطوایفی غلبه داشت. چه هنوز مدّت زیادی از عمر حکومت اسلامی نگذشته بود که میان حکمرانان مسلمان اختلاف افتاد، و این شروع و سرآغازی بود برای چند دستگیها و به وجود آمدن حکومتهای منطقه‌ای و نظام ملوک الطوایفی. زیرا:

۱. عدّه‌ای با رواج نحله‌های فکری و شبهات اعتقادی.

۲. گروهی به رهبری ابومسلم خراسانی با دامن زدن به آتشِ نفاق و اختلافات حاکمان.

۳. برخی چون برمکیان با نفوذ در دستگاه حکومتی و با دانش و کاردانی و تسخیر مناصب دولتی.

۴. و بعضی نیز همانند: صفّاریان، سامانیان، آل بویه و آل زیار با حرکتهای نظامی استقلال طلبانه، سعی در متزلزل ساختن حکومت نوبنیاد اسلامی داشتند.

در اواسط قرن چهارم هجری، گرچه ایرانیان بار دیگر بتدریج سرنوشت جامعهٔ خویش را به دست گرفتند و از سیطرهٔ حکّام عرب رها شدند، امّا این پیروزی و کامیابی

دوامی نداشت. دیری نپایید که این بار از ناحیهٔ شمال شرقی مورد هجوم بیگانگان قرار گرفتند؛ و تا عهد صفوی این سلاطینِ غزنوی، سلجوقی، خوارزمشاهی، مغولی و تیموری بودند که نزدیک به سه قرن بر گردهٔ ایرانیان سوار شده و با قتل و کشتار، ارعاب و اسارت، غارتگری و ... فرهنگ و تمدّن ایرانی را به ویرانی کشاندند.

ظهور سلسلهٔ صفویه که با سلطنت شاه اسماعیل اوّل به سال ۹۰۷ هـ ق آغاز شد و با شکست آخرین پادشاه صفوی ـ شاه سلطان حسین ـ از افغانیان در سال ۱۱۳۵ هـ ق پایان یافت، یکی دیگر از نقاط عطف تاریخ ایران زمین است. ادوارد براون در این رابطه چنین می‌نویسد:

> ظهور سلسلهٔ صفویه در ایران، نه تنها برای این کشور و همسایگان او، بلکه برای اروپا نیز واقعهٔ تاریخی مهمّی به شمار می‌رود. ظهور صفویه علاوه برآنکه موجب استقرار ملّیت ایران و برقراری شاهنشاهی این کشور گشت، سبب شد که این مملکت در مجمع ملل وارد شود و منشأ روابط سیاسی گردد که هنوز هم تا درجهٔ مهمّی پایدار است. غلبهٔ عرب در اواسط قرن هفتم میلادی، سلطنت ساسانیان را برانداخت و تا نیمهٔ قرن هفتم هجری که خلافت عربی به دست لشکر مغول نابود شد، این کشور را ولایتی از ولایات خلیفه ساخت.
>
> درست است که پیش و پس از این واقعه سلسله‌های مستقلّ یا نیمه مستقلّ در ایران پادشاهی داشته‌اند، ولی آنها نیز اکثر از نژاد ترک یا تاتار بوده‌اند، چون غزنویان و سلجوقیان و خوارزمشاهیان و خاندان چنگیز و تیمور؛ و اگر سلسلهٔ ایرانی‌الاصلی مانند آل بویه وجود داشته است، فقط بر قسمتی از کشور قدیم ایران فرمانروایی داشته‌اند.
>
> صفویه خاندانی بودند که ایران را بار دیگر ملّتی قائم به ذات، متّحد، توانا و واجب‌الاحترام کردند و مرزهای این کشور را به حدود امپراتوری ساسانی رسانیدند.[۱]

از جمله ویژگیهای بارزی که در دوران سلطنت ۲۲۸ سالهٔ سلسلهٔ صفویه بالاخصّ در دورهٔ شاه عبّاس اوّل ـ معاصر با میرداماد ـ به چشم می‌خورد، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

---

۱. تاریخ ادبیات، (ادوارد براون)، ص ۱.

۱. امنیت، اقتدار و وحدت ملّی: همان گونه که گذشت پس از شکست ساسانیان توسّط تازیان مسلمان، ایران جزئی از قلمروی حکومت نوبنیاد اسلامی گردید؛ و پس از آن، هر ازگاهی بخشی از مناطق جغرافیایی ایران به دست حاکمان ایرانی افتاد.

> بعد از آن، دور چیرگی ترکمانان سلجوقی و هنگامهٔ ایلغار مغول و تاتار فراز آمد تا کردند آنچه تازی نکرد و بردند آنچه غز و کیماک و قراختای و قفچاق نبرد! پس از آنها فرماندهان پراگندهٔ بدفرجام و سپس جبّار خون آشام جغتایی، سرزمین ایران را در زیر سمّ اسبان خود کوفتند و آن گاه فرزندان آن ستمکار به بادافراه بدکاریهای پدر گرفتار شده، به جان هم افتادند و دوره‌یی نو از گیر و دار و ستیزه و پیکار پدید آوردند و ترکمانان سپید گوسپند و سیه گوسپند نیز در این ترک‌جوشیها با آنان یار شدند تا سرانجام شاه اسماعیل صفوی به دستیاری سرخ کلاهان این سدّ سدید را شکست و حکومت ایران را به دست پادشاهانی از اَعقابِ خود داد که هر که و هرچه بودند از درون ایران برمی‌خاستند و بر همهٔ سرزمین تاریخی ایران فرمانروایی داشتند.[۱]

البتّه آغاز سلسلهٔ صفوی طبیعتاً همراه با ناامنی و آشوب یاغیان و سرکشان بود. امّا بتدریج که با قلع و قمع حکومتهای منطقه‌ای، نظام صفوی استقرار یافت، امنیت و وحدت و یکپارچگی ملّی بر سرزمین پهناور ایران حکمفرما شد.

عامل و رمز اساسی این کامیابی نیز ـ افزون بر لیاقت و کاردانی شاهان صفوی ـ چیزی جز اعتقادات و باورهای شیعی نزدیکانشان و عامّهٔ مردم نبود. چه آنها تمامی درگیریها و جنگهایی راکه در جهت استقرار حکومت صفوی به وقوع می‌پیوست، جهاد در راه خدا و حضور در آن را نوعی فریضهٔ دینی تلقّی می‌کردند.

۲. حاکمیت دینی شیعی: فرهنگ غنیّ ایرانی، در طول حیات پُربار خود، عموماً آمیختهٔ با نوعی از باورهای دینی بوده است: در عهد ساسانی در قالب آئین زردشت؛ و پس از غلبهٔ مسلمانان، اسلام با صبغهٔ سنّی و در عصر صفوی، اسلام شیعی. حاکمیت دینی شیعی به عنوان پشتوانه‌ای بسیار قدرتمند چه در تکوین سلسله صفوی و چه در بقای آن نقش داشت.

---

۱. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵/۱، ص ۶۴.

زمامداران صفوی خود شیعی بودند و تشیّع را به عنوان دین رسمی اعلام کرده و در شیعه‌گرایی و تسنّن زدایی شیوهٔ افراطی را در پیش گرفتند؛ تا جایی که اقلّیت سنّی هماره آرزوی آن را داشتند که دولت عثمانی بر ایران تفوّق یابد و آنها را از قید تعصّبات شیعی زمامداران صفوی برهاند. بسیاری از علمای عامّه نیز از ترس جان خویش به کشورهای دیگر بخصوص به سرزمین هند که به دارالامان شُهره بود و آزادی عقیده بر آن حکمفرما، مهاجرت کردند.

دولت عثمانی نیز از بدو پیدایش، همین رفتار را با مسلمانان شیعی مسلک داشت. از این رو درگیریهای بسیاری میان دولت عثمانی و حکومت مقتدر صفوی به وقوع پیوست که آثار سوء آن بیش از رهاوردهای مثبتش بود. چه به واسطهٔ این جنگها وحدت کشورهای اسلامی خدشه‌دار شد و دولت عثمانی به جای اینکه توجّه خویش را به سمت کشورهای اروپایی معطوف دارد، بخش معظمی از نیروهای نظامی خویش را در مرز ایران به حالت آماده‌باش نگه داشت.

از سویی نزاع این دو که مقارن با رنسانس و تحوّل عظیم در فرهنگ و تمدّن غربی و رشد و شکوفایی آن بود، باعث شد که جامعهٔ مقتدر و مستعدّ ایرانی از این تحوّلات بی‌بهره باشد، و بتدریج فاصلهٔ میان جامعهٔ ایرانی و جوامع اروپایی فزونی یابد.

۳. جایگاه عالمان دین: آن‌گونه که در منابع تاریخی آمده است، نیاکان شاه اسماعیل - مؤسّس سلسلهٔ صفویه - خود از مشایخ و بزرگان صوفیه بودند و نسبت آنها به شیخ جلیل‌القدر، صفی‌الدین اردبیلی، از عرفای بنامِ جهان اسلام می‌رسید. عالم آرای عبّاسی نسبت صفویه را به پیامبر اسلام پیوند داده است، امّا برخی همچون ادوارد براون در تاریخ ادبیات[1] آنان را از اَخلافِ امام موسی کاظم(ع) شمرده‌اند. در حبیب‌السیر[2] پیرامون سلسلهٔ نسب شاهان صفوی چنین آمده است:

> نسبت اشرف شاه دین پناه، به پنج واسطه به حضرت ولایت منقبت، امامت مرتبت، واقف اسرار ازلی، شیخ صفیّ‌الحقّ و الحقیقة و الدین، اَبی‌الفتح اِسحاق الاردبیلی - قدّس‌الله سرّه العزیز - می‌رسد و نسب آن حضرت به امام هفتم، هادی اَعالی و اَعاظم،

---

۱. تاریخ ادبیات، ص ۱۴.

۲. حبیب‌السیر، ج ۴، صص ۴۰۹ - ۴۱۰.

موسی الکاظم، ملحق می‌شود. برین موجب که اَبوالمظفّر، شاه اسماعیل بن سلطان حیدر بن سلطان جنید بن شیخ ابراهیم بن خواجه علی بن شیخ صدرالدین موسی بن قدوة اولیاء آفاق، شیخ صفیّ‌الدین اسحاق بن شیخ امین‌الدین جبرئیل بن شیخ صالح بن قطب‌الدین بن صلاح‌الدین رشید بن محمّد الحافظ لکلام الله بن عوض الخواصّ بن الخواصّ بن فیروز شاه زرّین کلاه بن محمّد بن شرفشاه بن محمّد بن حسین بن محمّد بن ابراهیم بن جعفر بن محمّد بن اسماعیل بن محمّد بن احمد الأعرابی بن اَبو محمّد القاسم بن اَبی‌القاسم حمزة بن امام الهمام موسی‌الکاظم ـ علیه السلام ـ.

بدین ترتیب، طبیعی بود که حاکمان صفوی، به پیروی از نیاکان خویش، علاقه و ارادت خاصّی به عالمان و مبلّغان و گسترش اندیشه‌های دینی داشته باشند. افزون بر آن، اینکه در متون و منابع دینی، علما و فقها به عنوان مرجع و ملجأ جامعهٔ اسلامی، و نایب امام در عصر غیبت به شمار آمده‌اند.

در اسناد تاریخی آمده است که شاه تهماسب صفوی، در ضمن یکی از نگاشته‌های خود چنین تصریح کرده است:

لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سیّدالمرسلین‌اند با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالفت خاتم‌المجتهدین، وارث علوم سیّدالمرسلین، نائب الائمّة المعصومین ... کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون و مردود، و در این آستانِ ملکْ آشیان مطرود است.[1]

و باز نقل است که آن گاه که محقّق کرکی در سفر قزوین به حضور شاه تهماسب رسید، شاه در خطاب به او گفت: تو از من به پادشاهی سزاوارتری. زیرا تو نایب امامی و من از عاملان تو، و در اجرای امر و نهی تو آماده‌ام.[2]

عواملی از این دست، باعث شد تا عالمان دینی در نزد شاهان صفوی مقام و منزلتی خاصّ یافته و بتدریج به دربار ایشان راه یابند و در نتیجه پس از قرنها دوباره میان دین و سیاست پیوندی مستحکم و مبارک ایجاد شود.

---

۱. روضات‌الجنّات، ج ۴، ص ۳۶۳.　　۲. منبع پیشین، ص ۳۶۱.

در عصر صفوی، علمای بسیاری می‌زیستند که نقش بزرگی در احیا و نشر و گسترش معارف دینی داشته و گاه نیز به دربار راه یافته و از مقرّبان شاه شدند، از جمله: محقّق کرکی، فخرالدین سمّاکی، شیخ بهاءالدین عاملی، غیاث‌الدین منصور دشتکی، صدرالدین شیرازی، سیّد حسین جبل عاملی قزوینی، مقدّس اردبیلی، آقاحسین خوانساری، ... و اَفضل‌المتقدّمین و المتأخّرین، معلّم ثالث، میرداماد. میر با سیاست و کاردانی و با جاذبیت معنوی خویش در قلب شاه عبّاس اوّل نفوذ کرد و پیوسته به طور مستقیم و غیر مستقیم در تصمیم گیریهای حکومتی تأثیر گذارد. نفوذ او به حدّی بود که شاه در اکثر مسائل مملکتی از محضرش استفتا و کسب اجازه می‌کرد. بعدها در بخش آثار میر به برخی از مکاتباتی که میان او و شاه عبّاس مبادله شده، اشاره خواهیم کرد.

۴. گرایش عام به فراگیری علوم دینی و در آمدن به کسوت عالم دینی: شاهان صفوی عموماً با فقها و مجتهدان معاصر خویش به گونه‌ای متفاوت با دیگر اقشار برخورد می‌کردند: بشدّت به آنها احترام می‌گذاشتند، به دیدنشان می‌رفتند، گاه در سفر ملازم خود می‌ساختند، برای آنها مقرّری تعیین می‌کردند، اسباب معاش آنها را فراهم می‌آوردند، در اجرای بسیاری از احکام همچون حدود و اخذ مالیات و ... آنها را مبسوط‌الید می‌گذاشتند، اکرامشان می‌کردند، در برابرشان رفتاری متواضعانه داشتند و آنها را نایب امام معصوم می‌دانستند.

آن گونه که در منابع تاریخی آمده است، از میان سلاطین صفوی، شاه عبّاس در این گونه رفتار سرآمد بود. نقل است که:

> دربارهٔ شیخ لطف‌الله بن عبدالکریم عاملی که بتازگی از جبل لبنان فرا رسیده بود، احترامها ملحوظ داشت، و برای پیشنمازی او و به نام وی مسجد مشهور اصفهان را بنا کرد و مقرّری و راتبهٔ خاصّ در نظر گرفت.[1]

این گونه رفتارها که یا در منظر تودهٔ مردم انجام می‌گرفت و یا به نحوی همگان از آن مطلّع می‌شدند، باعث شده بود که بسیاری بدواً با انگیزه‌های مادّی به فراگیری علوم دینی راغب و شایق شوند.

---

۱. تاریخ ادبیات ایران، ج ۵/۱، صص ۱۷۸ - ۱۷۹.

۵. رکود دانشهای عقلی: اقبال شاهان صفوی به نشر و گسترش معارف دینی، باعث شد تا بسیاری از آنان که توان نگارش داشتند، دست به قلم برده و به تألیف و ترجمه پردازند؛ برخی نیز به فرمان شاه وقت پیرامون موضوعی خاصّ قلم زدند و یا متون خاصّی را ترجمه کردند.

آنچه که در این دوره کاملاً مشهود است غلبهٔ علوم نقلی و رکود دانشهای عقلی است. چه گرایش شاهان صفوی به سوی تاریخ اسلام، روایات مأثوره، مسائل فقهی، هنر و ادبیات بود. از این رو بیشتر آثار بر جای مانده از این دوره پیرامون تاریخ معصومان(ع)، گردآوری روایات اهل بیت(ع) ـ همچون دائرةالمعارف روایی بحارالانوار اثر ماندگار علّامه مجلسی ـ مسائل فقهی، تفسیر و علوم قرآنی، ادعیه، شرح دواوین ـ بویژه در عهد شاهانی چون شاه عبّاس که خود قریحهٔ شاعری داشتند ـ هنر بویژه نقّاشی و ... بود.

در این دوره، اخباریگری و حکمت ستیزی رواج داشت. حکمتْ مساوق با کفر و حکیم در حکم زندیق بود. دانشهای عقلی در این برهه، دوران فترت را می‌گذراندند. حکمای بر جای مانده از دورهٔ پیشین یا به قتل رسیدند یا چون ملّا صدرای شیرازی تبعید شدند و یا به ناچار به سوی سرزمینهای مجاور چون دیار عثمانی و هند مهاجرت کردند.

اکثر آثار تألیف شده در این دوره، به زبان عربی و شرح و حاشیهٔ متون دوره‌های پیشین وشرح بر شرحها و حاشیهٔ بر حاشیه‌ها بود و هیچ نوآوری و ابتکاری در آنها دیده نمی‌شد. مگر آثار معدود فرهیختگانی همچون میرداماد ـ پایه‌گذار حکمت یمانی ـ و شاگرد برجسته‌اش صدرالمتألهین شیرازی ـ مؤسّس حکمت متعالیه ـ که افزون بر دانشهای عقلی بر علوم نقلی نیز تسلّط داشتند و با هضم اندیشه‌های پیشینیان تدوین و تأسیس نظام فلسفی دینی جدیدی را در سر می‌پروراندند و خوشبختانه در این راه کامیاب نیز بودند. شاهد آن اینکه اندیشه‌های این دو اندیشمند بزرگ و حکیم متألّه پس از گذشت قرنها همچنان به حیات با طراوات خویش ادامه می‌دهد و حکما و دوستداران حکمت را از میوه‌های خود بهره‌مند می‌سازد: **﴿ كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾**[1].

---

۱. ابراهیم / ۲۵ ـ ۲۴.

در عهد صفوی دو حوزهٔ اصلی فلسفی /کلامی با شیوه‌های کاملاً متفاوت وجود داشت:

۱. حوزهٔ شیراز: جریان فلسفی شیراز با متکلّم چیره‌دستی چون جلال‌الدین دوانی (م ۹۰۸ ه) از اواخر قرن نهم هجری آغاز شد، و آثار آن از طریق کتابهای او و شاگردانی که تربیت کرده بود تا مدّتها باقی بود.

میر صدرالدین محمّد دشتکی (م ۹۰۳ ه) و سپس فرزند او میر غیاث‌الدین منصور دشتکی (م ۹۴۸ ه) از دیگر شاخصهای جریان فلسفی شیراز بودند. این دو بیشتر مذاق فلسفی داشتند تا کلامی. در این میان، نقش میر غیاث‌الدین بسیار برجسته‌تر بود. وی از فحول و نوابغ حکمای اسلام و به عنوان عقل حادی‌عشر و استاد البشر به شمار می‌آمد. چه در همان اوان نوجوانی ـ در سنّ ۱۴ سالگی ـ داعیهٔ مجادله و مناظرهٔ با دوانی را داشت، و در بیست سالگی از تحصیل دانشهای معمول عصر خویش فراغت یافت، و در سال ۹۳۶ ه‌ق به مقام صدارت عظمایی شاه تهماسب صفوی رسید. وی آثار گونه‌گون و متعدّدی از خود بر جای گذاشت، و در متون فلسفی /کلامی خویش آرای دوانی را بشدّت مورد حمله و انتقاد قرار داد.

در نقطهٔ اوج این جریان، صدرالمتألهین شیرازی قرار داشت که با نزدیک ساختن اندیشه‌های کلامی و فلسفی و در آمیختن آنها با شرع و عرفان، طرفه معجونی چون حکمت متعالیه را ساخت که امروزه به عنوان ارزشمندترین نظامهای فلسفی شیعی شناخته شده است.

۲. حوزهٔ اصفهان: جریان فلسفی اصفهان از عهد شاه عبّاس صفوی و در اثر تلاشهای میرداماد آغاز و توسّط شاگردان او بویژه سیّد احمد علوی تداوم یافت. در بخشهای بعدی با تبیین نظام فلسفی و آرای میرداماد و میر سیّد احمد علوی به برخی از ویژگیهای این جریان مهمّ فلسفی اشاره خواهیم کرد.

شرح حال اجمالی مصنّف

میر محمّدباقر شمس‌الدین محمّد حسینی استرآبادی، مشهور به میرداماد[۱]،

---

۱. «گویند که محقّق کرکی حسب‌الامر رؤیایی حضرت امیرالمؤمنین(ع) دختر خود را به عقد ازدواج ←

دخترزادهٔ محقّق ثانی (علیّ بن عبدالعالی کرکی)، ملقّب به: استادالبشر[۱]، برهان‌الدین[۲]، شمس‌الدین، سیّدالافاضل[۳]، المعلّم الثالث، مؤسّس الحکمة الیمانیة، ... و متخلّص به اشراق، به سال ۹۷۰ هـ ق[۴] و به روایتی ۹۶۹ هـ ق[۵] در خانواده‌ای از اهل علم، دین و تقوا دیده به جهان گشود.

او از استعداد فوق‌العاده‌ای برخوردار بود و حافظه‌ای قوی داشت،[۶] و از آنجا که در خانواده‌ای از اهل علم نیز به دنیا آمده بود، توانست از شرایط دشوار آموزشی که بر آن دوران حاکم بود بخوبی بهره برد و بتدریج در زمرهٔ اساطین حکما و اندیشمندان بزرگ عصر خویش و از نوادر و نوابغ جهان اسلام قرار گیرد.

در مرحلهٔ نخست، آموزشهای کلاسیک را از مشهد آغاز کرد، و پس از گذراندن دروس مقدّماتی (صرف، نحو، معانی بیان، لغت و ...) به فراگیری علوم قرآنی، فقه، اصول، حکمت، ریاضیات، ... و اُنس با روایات اشتغال ورزید؛ و برخی از آثار خویش را در این دوره نگاشت.

←

شمس‌الدین محمّد در آورده که به فرمودهٔ آن حضرت فرزندی از او ظاهر خواهد شد که وارث علوم انبیا و اوصیا خواهد گردید. لکن بعد از چندی پیش از آنکه فرزندی بوجود آید، آن دختر وفات یافت و محقّق از بی‌نتیجه‌گی ظاهری آن رؤیای رحمانی در حیرت بود تا بار دویم باز در خواب آن حضرت فرمود که همانا مراد ما دختر دیگرت بوده نه این دختر متوفّا. اینک آن امرِ جهانْ مطاع را امتثال کرده و دختر دیگرش را به عقد شمس‌الدین در آورد و بعد از چندی همین میرداماد بوجود آمد و به مدارج عالیهٔ علمیه ارتقا یافت و مصداق آن رؤیای رحمانی گردید. اینکه در السنهٔ بعضی دایر و در قاموس‌الاعلام نیز خود محمّدباقر را داماد شاه عباس ماضی دانسته و این لقب مشهوری داماد و میرداماد را نیز مستند بدان داشته، همانا ناشی از قلّت تتبّع و بی‌اطّلاعی از حال ایرانیان است. » ریحانة الأدب، ج ۵، صص ۵۶ - ۵۷.

۱. طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۷.
۲. خلاصة الأشعار، ص ۲۸.
۳. شرح المنظومة (حکمت)، ص ۱۱۲.
۴. طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۷.
۵. نخبة المقال فی أسماء الرجال، ص ۹۸.
۶. اسکندر بیک منشی در عالم آرای عبّاسی (ج ۱، ص ۱۶۴) پیرامون حافظهٔ میر چنین می‌نویسد: « حافظهٔ میر به مرتبه‌ای است که از اوّل حال در مبادی نشو و نما هر نقد عیاری که به خازن طبیعت سپرده، در حفظ آن شرط امانت به جای آورده؛ فلسی از آن از خازنِ طبیعتِ وقّاد فلسفهٔ دوران فوت نشده. »

در طیّ دوران تحصیل خویش از محضر علمای بزرگی کسب فیض کرد و از برخی از آنها اجازهٔ روایت گرفت. از جملهٔ اساتید و مشایخ اجازهٔ وی می‌توان به این شخصیتها اشاره کرد: سیّد ابوالحسن موسوی عاملی، سیّد حسین حسینی کرکی عاملی، سیّد نورالدین حسینی موسوی عاملی جبعی (از تلامذهٔ شهید ثانی)، سیّد علیّ موسوی عاملی، شیخ عبدالعالی بن علیّ بن العالی کرکی [۱] (دایی میرداماد)، شیخ عبد علیّ خادم جابلقی، شیخ عزّالدین حسین بن عبدالصمد [۲] (پدر شیخ بهایی)، فخرالدین محمّد سمّاکی (محمّد فخری). [۳]

---

۱. صوت اجازهٔ شیخ عبدالعالی به میرداماد: « بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه کما هو أهله و مستحقّه، و الصلاة و السلام علی خیر خلقه محمّد و عترته الطاهرین.

و بعد: فإنّ الولد الأعزّ الحسیب النسیب، سلالة السادات الأطهار، جامع الفضائل و الکمالات. صاحب الفهم الثاقب، و الحدس الصائب، السیّد محمّد باقر. ولد المرحوم المبرور المغفور السیّد محمّد الأسترآبادي قد اطّلعت علی حاله و أنّه مع حداثة سنّه قد اطّلع علی کثیر من المباحث، و له فیها تحقیقات حسنة، و تصرّفات قویّة، و إنّي أجزته أن ینقل ما وصل إلیه وظهر لدیه أنّه من أقوالي و أن یعمل به و أن یروي مصنّفات والدي المرحوم المغفور عليّ بن عبدالعالي و أن یروي جمیع ما لي روایةً عن مشایخي الأعلام مراعیاً لي و له طریق الاحتیاط مواظباً علی محافظة الشرائط بین أهل العلم، و کتب عبدالعالي بن عليّ بن عبدالعالي حامداً مصلّیاً مسلّماً، والحمد للّه وحده.»

۲. صورت اجازهٔ شیخ عزّالدین حسینی به میرداماد: « بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه کثیراً علی نعمه و إفضاله، و صلوته و سلامه علی سیّدنا محمّد النبيّ الأُمّي و آله.

و بعد: فإنّ الولد الأعزّ الأمجد الأفضل الأکمل الأرشد. السیّد السند الأوحد، السیّد محمّد باقر بن السیّد الجلیل النبیل الأصیل شمس الدین محمّد الأسترابادي ـ نوّر اللّه تربته ـ ممّن قد صرف جملةً من عمره علی تحصیل فنون العلم، وفاق علی أقرانه بجمیل الفهم و تمیز في سلوکه في شعب العلم و فنونه مع صغر سنّه و غضاضة غصونه. و قد التمس منّي الأجازة لما أرویه من الأحادیث مع ضیق المجال و تشتّت الحال وأجبت ملتمسه تقرباً إلی آبائه الطاهرین، و جعلت ذلک ذخراً لي یوم الدین و أجزت له روایة ما یجوز لي روایته من أحادیث أئمّتنا المعصومین ـ صلوات اللّه علیهم أجمعین ـ بطرقي المقرّرة إذا صحّت لدیه، أفاض اللّه تعالی علیه. فلیرو ذلک کما شاء لمن شاء وأحبّ محتاطاً.

قال ذلک بلسانه و رقمه ببنانه، مفتقر رحمة ربّه الأوحد. حسین بن عبدالصمد، في شهر رجب الفرد سنة ثلاث و ثمانین و تسعمائة.»

۳. ر.ک: أمل الآمل، ج ۱ و ۲؛ ریاض العلماء، ج ۳ و قصص العلماء.

نقل است که در سیزده سالگی از عبدالعالی پسر محقّق کرکی و در چهارده سالگی از حسین بن عبدالصمد اجازهٔ روایت گرفته است؛[1] و این حاکی از آن است که او به خاطر نبوغ و استعداد کم نظیرش از همان اوان جوانی به مراتب بالای دانش و علم رسیده و به همین دلیل مورد توجّه علمای عصر خویش نیز بوده است. میر خود در مثنوی مشرق‌الأنوار چنین می‌گوید:

بیست بود سال به دور قمر   لیک به دانش ز خِرَد پیرتر

پس از سالها اقامت در مشهد مقدّس، به قزوین مهاجرت کرد «و مدّتی نیز در اردوی معلّا به درس اشتغال نمود، نقوش دقایق طبع نقّاد و ذهن وقّاد خود را بر صحایف ضمایر علما و فضلا ظاهر گردانید.

و در شهور سنهٔ ثمان و ثمانین و تسعمائة (۹۸۸ ه‍ ق) از دارالسلطنهٔ قزوین به قصد زیارت مشهد مقدّسهٔ رضویه به دارالمؤمنین کاشان خرامید، و روزی چند درین جانب ساکن گردید.»[2]

پس از آن به اصفهان مهاجرت کرد و تا پایان عمر در آنجا سکنا گزید و به نشر معارف حقّه، اندیشه‌های حکمی و تربیت شاگردان پرداخت.

او در مکتب خویش شاگردان بسیار ارزشمندی را پرورش داد که هر یک از شخصیتهای برجستهٔ تاریخ تفکّر عقلانی مسلمانان به شمار آمده و در رشد و بالندگی معارف دینی بویژه حکمت اسلامی نقش بسزایی داشته‌اند. مشهورترین ایشان که برخی از او اجازهٔ روایت نیز گرفته‌اند، عبارتند از: میر سیّد احمد علوی، ملّا صدرای شیرازی، ملّا شمسای گیلانی، ملّا عبدالغفّار گیلانی، محمّد اشکوری دیلمی لاهیجی، ابوالفتح گیلانی، سیّد احمد عریزی درب امامی، نظام‌الدین احمد دشتکی، شیخ عبدالله سمنانی، حسین بن حیدر کرکی، محمّد حسن زلالی خراسانی، ملّا خلیل غازی قزوینی، میر محمّدتقی استرآبادی، ملّا عبدالمطلب طالقانی و ... .

آن گونه که در منابع تاریخی آمده است، مصنّف دارای دو فرزند نیز بوده:

---

۱. ریاض‌العلماء، ج ۵، ص ۶۷.

۲. خلاصه‌الأشعار، به نقل از مقدّمهٔ کتاب القبسات، صفحهٔ بیست و نُه.

۱. میرزا صدرا ۲. همسر میر سیّد احمد علوی (پسر خاله و وارث معنوی میر) که خاندان میرداماد همگی از نوادگان اویند.

میر به خاطر صفای باطنی و قدرت فوق‌العادهٔ علمی، در میان مردم جایگاه ویژه‌ای داشت و از مقرّبان شاه عبّاس صفوی بود.

سرانجام پس از سالها تحقیق، تألیف، تربیت شاگردان، مجاهده و حضور در صحنه‌های سیاسی در سال ۱۰۴۰ ـ ۱۰۴۱ و یا ۱۰۴۲ هـ. ق ـ در سفری که به همراه شاه صفوی به قصد زیارت عتبات عالیات رفته بود، در ما بین کربلا و نجف، در حالی که آیهٔ ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾[1] را زمزمه می‌کرد، چشم از جهان فرو بست و پیکر مطهّرش ـ طبق وصیّتش ـ در نجف اشرف مدفون گشت. «فسلام علیه یوم ولد و یوم مات و یوم یبعث حیّاً». ملّا عبدالله کرمانی متخلّص به امانی در تاریخ وفات او چنین سروده است:

فغان از جور این چرخ جفاکیش — کزو گردد دل هر شاد ناشاد
ز اولاد نبیّ دانای عصری — که مِثلش مادرِ ایّام کم زاد
محمّد باقر داماد کز وی — عروسِ فضل و دانش بود دلشاد
خِرَد از ماتمش گریان شد و گفت: — عروسِ علم و دین را مرد داماد

شرح حال استاد به روایت شاگرد[2]

السیّد السند، المحقّق فی المعقول و المحقّ فی المنقول، سمّی خامس الأئمّة، الأمیر

---

۱. فجر / ۲۷.

۲. این قسمت در واقع بخشی از ترجمهٔ کتاب محبوب‌القلوب قطب‌الدین اشکوری است که به خامهٔ احمد بن محمّد حسینی اردکانی تحریر شده است. نسخهٔ منحصر این ترجمه به شماره ۲۶۸ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی نگهداری می‌شود که برای نگارش این قسمت، تصویری از آن به لطف ریاست محترم مرکز نشر میراث مکتوب در اختیار نگارنده قرار گرفت. مجلّد نخست این اثر در تاریخ حکمای پیش از اسلام توسط نگارنده تصحیح و از سوی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی منتشر شد و به خواست الهی دو مجلّد بعدی در تاریخ حکمای مسلمان و عرفا و نیز سیره ائمّهٔ اطهار(ع) بزودی منتشر خواهد شد.

محمّدباقر الداماد، علیه الرحمة.

علمِ عروس همه استاد شد　　　　فطرتِ او بود که داماد شد

وجه اشتهار آن سیّد بزرگوار به اسم داماد برای این بود که والد عالیمقدارش ـ سیّد محمّد استرآبادی ـ چون دختر محقّق ثانی شیخ علیّ ـ طاب ثراه ـ را تزویج نمود، به این اسم مشهور گردید؛ و چون آن سیّد سند از آن دختر متولّد شد، آن لقب از پدر به او به میراث رسید.

و از مطالعهٔ کتب قدما و مذاکرهٔ شیوخ و علما به جایی رسید که در هر فنّی از فنون، اوحدی زمان و فزون از اَقران گردید؛ و یکی از شعرا در مدح او نیکو گفته است:

به تخمیرش یدالله چون فروشد　　　　نمِ فیض آنچه بُد در کارِ او شد

و مؤلّفات بدیعه و مصنّفات لطیفه‌اش بسیار و از مطاوی آنها جمال عروسانِ دقایق فروع و اصول و حقایق منقول و معقول، به پرده گشاییِ دستِ فکرتش هویدا و آشکار. از آن جمله کتابی است که در ضوابط رضاع نوشته، و فی‌الحقیقه اُمّ‌الکتاب اصحاب است؛ و در خاتمهٔ آن کتاب می‌گوید که: نزد مستبصر ظاهر است که انسان که نسخهٔ نظام کلّی و فذلکهٔ طبقات عوالم است، از دو سنخ مرکّب است: سنخی به حسب عالم طبیعت که هیکل جسدانی و بدن هیولانی اوست؛ و سنخی دیگر به حسب عالم قدس و جوهر عاقل که نفس ناطقهٔ مجرّدهٔ اوست؛ و او را به حسب هر عالمی ولادتی است، و به حسب هر ولادتی رضاعی و ارتضاعی حاصل است؛ و دو پستانی که در ولادت حقیقیهٔ عقلیه از آن ارتضاع می‌نماید، دو قوّهٔ نظریه و عملیه‌اند که عاقلهٔ جنبهٔ هیکلِ داثرِ هالک ایشان‌اند؛ و شیر آن دو پستان: نور علم و بهجت حکمت است.

و چنانکه رضاع جسدانی، لحمه‌ای است مثل لحمهٔ نسبت جسمانی و مثمر حکم ولادت هیولانی است؛ همچنین رضاع روحانی نیز لحمه‌ای است مثل لحمهٔ نسب عقلانی نسبت به جواهر عالم تسبیح و تمجید، و مثمر اتّصال به انوار عقلیهٔ قدسیه است؛ یعنی اتّصال به ملائکهٔ مقرّبین و عباد مقدّسین، خصوصاً روح‌القدس که به اذن خداوند، وهّاب صور است و حقّ تعالی در کتاب کریم در وصف او می‌گوید: ﴿ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ

لأَهَبَ لَکِ غُلاَمَاً زَکِیَّاً ﴾[1].

و چنانکه اقلّ نصاب معتبر در رضاع جسمانی ده رضعهٔ تامّه است، همچنین معتبر در بلوغ به حدّ استتمامْ تعرّف معارف مراتب عشرهٔ دو سلسلهٔ بدو وعود است که دو نصف قطر نظام وجود آن است و محیط آن باری‌تعالی است: « **و اللّه بکلّ شیء محیط** ».

و انسان از حکما شمرده نمی‌شود مادام که برای او حاصل نشده است ملکهٔ خلع بدن ظلمانی و عروج به عالم نور الهی به نحوی که بدنْ نسبت به او به منزلهٔ پیراهنی گردد که هر وقت که خواهد بپوشد و هر وقت که نخواهد بِکَند.

و مؤلّف گفته است که: مشهور نزد حکمای اسلام آن است که روح‌القدس ـ که او را جبرئیل می‌گویند ـ عقل فعّال است؛ یعنی عقل قاهر فلک کلّی قمر؛ و بعضی از اسلامیین حکما می‌گویند که جبرئیل ـ علیه السلام ـ عقل قاهر فلک کلّی شمس است. چه عقل فعّالْ تدبیر هر چه در تحت اوست ـ از عالم کون و فساد ـ می‌کند و ما می‌یابیم که فلک شمس به نفس خود و مدد دیگر افلاکْ عالم را گرم می‌نماید و نبات را نما می‌دهد و مَوالید را می‌پرورد و ارکان را بعضی به بعضی ممازجت می‌دهد تا از آن امزجه حاصل آید و ارواح به آن تعلّق گیرد؛ و آنچه در متون بعضی از احادیث شریفه واقع است که مکان جبرئیلْ آسمان چهارم است، مؤیّد این قول است؛ و اللّه سبحانه اَعلم.

و ایضاً از کلام اوست که: من روزی از روزهای ماه شعبان سال هزار و بیست و سه ـ که روز جمعه بود ـ در خلوت بودم و به اسم « یا مغنی!» پروردگار خود را یاد می‌کردم و از هر چیز بجز توغّل در حریم سرّ او و امحاء در شعاع نور او غافل بودم. ناگاه خاطفهٔ قدسیه مرا از آشیانهٔ جسدانی ربود، به نحوی که حلقه‌های شبکهٔ حسّ باز شد و عقد حِبالهٔ طبیعت گسیخت و به بال روح در هوای ملکوت حقیقت به پرواز آمدم و گویا که بدن را از خود کَندم و جسد را انداختم و اقلیم زمان را طیّ کردم و در عالم دهر داخل شدم و خود را در شهرستان وجود دیدم که تمام اُممِ نظامِ جملیِ ابداعیات و تکوینیات و الهیات و طبیعیات و قدسیات و هیولانیات و دهریات و زمانیات در آنجا جمع بودند، و اقوام کفر و ایمان و ارهاط جاهلیت و اسلام ـ از گذشتگان و آیندگان و سابقان و لاحقانِ

---

۱. مریم/ ۱۹.

آزال و آباد ـ حضور داشتند؛ و بالجمله آحادِ مجامع مکان و ذرّات عوالم امکان بتمامها ـ از صغیر و کبیر و ثابت و بائد و حالی و آتی ـ همه مجتمع بودند و همه را وجوه ماهیات به جانب باب کبریای سبحانی و بَصَر اِنّیات به تلقای جناب رحمانی بود: ﴿ **مِنْ حَيْثُ**[1] **هُمْ لايَعْلَمُونَ** ﴾[2] و به السنهٔ فقر ذاتی خود و به زبان هویّات هالکهٔ خویش، در فریاد ضراعت و نالهٔ ابتهال به «یا غنی!» و «یا مغنی!» او را می‌خواند: ﴿ **مِنْ حَيْثُ لايَشْعُرُون** ﴾[3].

و من در آن ضجّهٔ عقلیه و صَرخهٔ غیبیه بیهوش افتادم و نزدیک شد که از شدّت دهشتْ جوهر ذات عاقلهٔ خود را فراموش نمایم و از بَصَرِ نفس مجرّده غائب گردم و از زمین کون مهاجرت گزینم و از صُقع قُطرِ وجود به یکبارگی بیرون روم[4]. إذ قد ودعتني تلک الخلسة شیّقاً حنوناً إلیها و خلقتنی تلک الخطفة الخاطفة تائقاً لهوفاً علیها.[5] پس به زمین تبار و کورهٔ بَور و بقعهٔ زور و قریهٔ غرور مراجعت کردم.

و مؤلّف گفته است که آنچه را که این سیّد سند عابد و حکیم متشرّع عالم عارف ساجد به نفس خود نسبت داده است، اَولیٰ و اَنسب به قبول و اَحریٰ و اَلیق به تصدیق است از آنچه سیّد حکما ـ ارسطاطالیس ـ به خود نسبت داده بود و سابق بر این نقل شد؛ و استبعاد وقوع در شأن این، مثل استنکار وقوع در شأن آن است و آن استبعادْ ناشی از عدم وقوف بر مقامات اهل تجرید است؛ و آن حالتْ وقف بر قومی دون قومی نیست و در مبدأ فیضْ بخل و ضَنَّت نمی‌باشد:

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید   دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

و دیگر فرموده است: از لطایف فیوض زمانیه که به من رسید، این بود که در سال یکهزار و یازده در محروسهٔ حرم اهل بیت رسول ـ یعنی دارالمؤمنین قم ـ روزی از روزهای شهر الله اعظم نشسته بودم در مقابل قبله و به تعقیب نماز عصر اشتغال داشتم. ناگاه سِنهٔ خلسه مانند مرا عارض گردید و در آن حالْ نوری شعشعانی در شَبَح صورت

---

۱. اصل: + هم.   ۲. قلم / ۴۴.   ۳. زمر / ۲۵.   ۴. اصل: + ک: ناگاه آن خلسه.

۵. در نسخهٔ اساس این عبارات عربی نیست؛ امّا از آنجا که عبارت ناقص بود، متن اصلی محبوب القلوب را جایگزین کردیم.

انسانی دیدم که بر دست راست خوابیده بود و نوری دیگر با مهابت بسیار و بهای لامع و جلای ساطع در ورای ظَهر آن مُضطجع نشسته و نمی‌دانم که خود دانستم یا کسی به من فهمانید که آن مضطجعْ مولای ما امیرالمؤمنین ـ صلوات اللّه علیه ـ است و آن جالسْ سیّد ما رسول خدا ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ است؛ و من دو زانو در پیشِ روی آن مضطجع به محاذی سینهٔ مبارکش نشستم و آن حضرت بر روی من تبسّم نمود و دست مبارک خود را بر پیشانی و رخساره و ریش من می‌مالید و گویا اندوه خاطر مرا می‌زدود و قلب منکسر مرا انجبار می‌فرمود و حزن و اندوه را از نفس من دور می‌کرد و من حِرزی در خاطر داشتم، بر آن حضرت عرض کردم، آن حضرت فرمود که این چنین بخوان که:

« محمّد رسول‌الله ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ إمامي، و فاطمة بنت رسول‌الله ـ صلوات اللّه علیها ـ فوق رأسي، و أمیرالمؤمنین عليّ بن أبي‌طالب وصيّ رسول‌الله ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ عن یمیني، و الحسن و الحسین و عليّ و محمّد و جعفر و موسی و عليّ و محمّد و عليّ و الحسن و الحجّة المنتظر أئمّتي ـ صلوات اللّه و سلامه علیهم ـ عن شمالي، و أبوذر و سلمان و المقداد و حُذیفة و عمّار و أصحاب رسول‌الله ـ رضي اللّه تعالی عنهم ـ من ورائي، و الملائکة ـ علیهم السلام ـ حولي، و الله ربّي ـ تعالی شأنه و تقدّست أسمائه ـ محیط بي و حافظي و حفیظي و الله من ورائهم محیط بل هو قرآن مجید في لوح محفوظ، فالله خیر حافظاً و هو أرحم الراحمین. »

و چون آن حضرت آن را به آخر رسانید، به من فرمود که مکّرر کن و خود بار دیگر خواند و من به قرائت آن حضرت خواندم و چون به آخر رسید، باز مکرّر فرمود، آن قدر که من حفظ نمودم. پس، از آن سنه بیدار شدم، اندوه بسیار بر آن بیدار شدن خوردم.

و از مناشدات آن جناب است که در وقت زیارت امام ثامن ضامن ـ علیه السلام ـ گفته است:

طـارت المُـهجةُ شـوقاً بـجناح الطـرب ... لَـثَمت سُـدّة مـولیً بِشِـفاه الأدب
نَـحو أوجٍ لسـماءٍ قـصد القـلبُ هـویً ... و لقد ساعدني الدهـرُ؛ فـیا مِـن عـجب
اُفق الوصلِ بـدیٰ إذ ومـض البـرقُ و قـد ... رفـض القـلبُ سِویٰ میتة تـلک القـتب
لاتسل عن نصل الهجر؛ فکم في کـبدي ... مـن ثـغورٍ ثـغرتْ فـیه و کـم مـن ثُـقَب

كـنتُ لا أعـرف هـاتين أ عيناى هـما | أم كـئوسٌ مُـلئت مـن دم بنت العِنَب
بُكـرة الوصـل أتتْني؛ فـقصصنا قـصصاً | مـن هـموم بـقيت لي بـليالٍ كـرب
قـيل لي قـلبک لم يـؤثر مـن نـار هـوی | قـلتُ دَعْـني أُنـا مـادمتُ بـهذا الوصب
أصـدقائي أنـا هـذا و حـبيبي داري | روضة الوصل و لم أغشِ غواش الحُجُب
أنـا فـي مشـهد مـولای بـطوس أنـا ذا | سـاكِبُ الدمـعِ بعينٍ رويتْ كـالسُّحُب

و از رباعيات فارسی اوست :

چشمی دارم چو حُسنِ شيرين همه آب | بختی دارم چو چشمِ خسرو همه خواب
جانی دارم چو جسمِ مـجنون هـمه درد | جسمی دارم چـو زلفِ ليـلی هـمه تـاب

* * *

از خوان فلک قُرص جويی بيش مخور | انگشت عسل مخواه و صد نيش مخور
از نـعمتِ اَلوانِ شَـهان دست بـدار | خـونِ دلِ صـد هـزار درويش مـخور

وكسی از آن جناب از امر نماز جمعه سؤال نمود، در جواب نوشت که: «از من استفتا كرده بودی در امر نماز جمعه که بعد از معرفت الله افضل طاعات و اكمل قربات است و خواسته بودی که قَراح حقّ و صُراح قول را که به حسب روايتْ اصحّ و به حسب دليلْ اقوا باشد و مرا بر آن اعتماد باشد، قلمی نمايم.

پس بدان که آنچه دليل به آن می‌کشاند، اين است که فريضهٔ جمعه در اين زمان که زمان غيبت امام ـ عليه السلام ـ است افضلِ واجبَين است بر سبيل تخيير با وجود کسی که او را نيابت عامّه باشد و آن کس فقيه مأمون مستجمع علوم اجتهاد و شرايط افتاء است و سلطان عادل که امام معصوم است يا کسی که از جانب آن حضرت بخصوص منصوب باشد يا آنکه او را استحقاق نيابت آن حضرت بر سبيل عموم باشد از شروط انعقاد جمعه و اعياد است و با فقد آنها نه جمعه متحقّق می‌شود و نه عيد؛ و آنچه در قرآن حکيم و سنّت کريم وارد شده است در خصوص ترغيب و تحريص بر سعی به سوی جمعه و عيدْ ورود آن بر تقدير حصول اسباب وجوب و تحقّق شروط انعقاد است. پس هرگاه مجتهد را ادای خطبتَين ـ که در قرآن از آن به ذکر تعبير شده است ـ ميسّر باشد و افضلِ واجبَين را

اختیار نماید و ندای صلوة از جانب او به گوش مکلّفین رسد، بر هر که در موضع انعقاد است تا دو فرسخی آن موضعْ واجب است که حاضر شود و باید که خطبه را دریابد و هر که در این صورت به جمعه حاضر نتواند شد یا نشود، باید که ظهر را بجا آورد.

و آنچه نوشته بودی که چهار رکعت بجا می‌آورد به قصد آنکه مردّد باشد در میان نافله و ظهر، پس بدان که ریبی در بطلانِ این نیست و مشروعیت ندارد به وجوه عدیده. پس بر تو باد که با مؤمنانی که نزد تُواَند به ادای ظهر و ترک جمعه تا وقتی که اسباب صحّت آن فراهم آید؛ و بدان که قلیل از سنّت بهتر است از کثیر بدعت؛ وفّقک الله و إیّانا لابتغاء مرضاته إنّه ذو فضل عظیم » انتهی کلامه.

و شیخ جلیل محقّق، شیخ علیّ ـ رحمه الله ـ در رساله‌ای که در خصوص نماز جمعه نوشته است در نزد تعداد اوصاف فقیه نائب در زمان غیبت می‌گوید که: «باید او را نفس قدسیه و ملکهٔ نفسانیه باشد که تواند به آن فروع را از اصول استخراج نماید و جزئیات را به قواعد کلّیه برگرداند، و قویّ را تقویت و ضعیف را تضعیف کند و در موضع تعارضْ ترجیح دهد؛ و علم به امور سالفه بدون ملکهٔ مذکوره کافی نیست، و همچنین کافی نیست اطّلاع بر استدلال فقها و فهم کلام ایشان بدون آنکه موصوف باشد به ملکهٔ مذکوره و با آن ممارست اهل صناعت و تحصیل و تدرّب در آن و ظهور استقامت بر صفحهٔ احوالش در میان ایشان به نحوی که از او دفع نشود نیز ضرور است.

پس بر کسی که از عذاب آخرت می‌ترسد، واجب است که اقدام ننماید بر گفتار خدا و رسول و ائمّه ـ صلوات الله علیهم ـ به مجرّد اعتقاد به نفس خود به فهم مراد و سلوک نهج رشاد و مطالعهٔ عبارات پیشینیان. زیرا که خیاطت ثوب و اصلاح طعام با آنکه از امور حسّیه است تا آنکه کسی آن را نبیند، ارتکاب آن را نمی‌تواند. پس گمان تو به شریعت مطهّره که پیغمبر و امام ـ علیهما السلام ـ برای آن سرهای قریش را شکستند، با آنکه علاقهٔ رَحِم و التجای به حَرَم در میان بود، چه خواهد بود؟

و اگر گفتهٔ ما را باور نداری، از رسول خدا بشنو که می‌فرماید: « خذ العلم من أفواه الرجال »[1] و ایضاً می‌فرماید که: « لا یغرّنّکم الصُّحُفیون »[2] یعنی شما را فریب ندهند

---

۱. بحارالأنوار، ج ۲، ص ۱۰۵.

۲. منبع پیشین.

کسانی که علوم خود را از صُحُف و دفاتر اخذ می‌کنند.

و باید که آن کس که در این لُجّه فرو می‌رود[۱] بداند که بر بصیرت و یقین است یا از مفتریان بر پروردگار عالمین؛ و دلیل این قول حقّ تعالی است که: ﴿ **اللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ** ﴾[۲] و آنکه بعضی از صاحبانِ اَفهامِ فاسده به قول اکثر علما تعلّل می‌جویند که تجزّی در اجتهاد جایز است، این تعلّل مشفی علیل نیست. زیرا که مراد به تجزّی در اجتهادْ قدرت بر استنباط است به ملکهٔ مذکوره در بعضی از ابواب فقه و مسائل آن دون بعضی دیگر؛ بعد از حصول علم به همهٔ امور معتبرهْ در اجتهاد بر وجه معتبر، اگر وقوع چنین فرضی ممکن باشد، نه کلام علما را ببیند یا بشنود در دلیل مسئله و آن را پسند نماید و اذعان به قبول کند. زیرا که این حالت مشترک است در میان ایشان و عجائز اهل اسلام.

و به همهٔ این امور اشاره شده است در قول آن حضرت که می‌فرماید: «روی حدیثنا و عرف أحکامنا»[۳]. زیرا که معرفت احکام بدون آن ممتنع است؛ و از این مستفاد می‌گردد که وصف نیابت برای متجزّی ثابت نیست. زیرا که جمع مضاف افادهٔ عموم می‌کند، و مرادْ معرفتِ همهٔ احکام است یا اعتبار تهیّؤ و استعداد قریب.

و سیّد سند در یکی از مؤلّفات خود گفته است که یکی از علمای علوم حقایق در تفسیرِ ﴿ **حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَوٰةِ الْوُسْطَىٰ وَ قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ** ﴾[۴] گفته است که صلوة وُسطی ـ که بر قول اظهر به صلاة ظُهر مُفَسَّر شده است ـ نماز جمعه است؛ یعنی وظیفهٔ متأصّلهٔ وقت ظهر روز جمعه که سیّدالاَیّام و روز خاصّ سیّدالمرسلین است ـ صلّی الله علیه و آله ـ؛ چه رکعات فرایضِ[۵] سفر یازده است و رکعات مفروضاتِ حَضَر در روز جمعه پانزده و در سایر ایّام هفده، و عدد پانزده بین‌العددین متوسّط و من حیث الفضل و الشرف بر هر دو متفوّق است و اختصاص به مرتبهٔ این عدد و فضیلت این وسطیّت از وظیفهٔ وقت ظهرِ جمعه ناشی است. پس فریضهٔ جمعه به اسم وُسطیٰ از فریضهٔ ظهرِ سایر ایّام اَحقّ باشد.

---

۱. اصل: + باید که.	۲. یونس / ۵۹.	۳. بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۲۱.

۴. بقره / ۲۳۸.	۵. اصل: فریضه.

و ﴿ قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ ﴾ بعد از ذکرِ صلوة وُسطیٰ نیز بنابر شدّت علاقهٔ نماز جمعه به قنوت و تعدّد قنوت در خصوص این فریضه، تشیید این احتمال می‌کند و از جامِ این بیانْ آبِ رجحان می‌خورد.

و ایضاً: در تقلید و اجتهاد گفته است که: مکلّف به قوانین شرعیه در زمان غیبت امام عصر که امام معصوم منصوب من عندالله باشد، منحصر است در مجتهد و مقلّد مجتهد.

فرض مجتهد آن است که در جمیع مسائل اجتهاد نماید و به ظنّ خود عمل کند؛ و اصحّ آن است که تجزّی در اجتهاد صورت صحّت ندارد، بلکه مجتهد آن است که بالفعل ملکهٔ اقتدار بر اجتهاد در کلّ مسائل و حالت استنباط جمیع فروع از ادلّهٔ تفصیلیه و مدارک اصلیه او را حاصل بوده باشد، و علومی که مادّهٔ اجتهاد کلّی است تحصیل کرده باشد.

و فرض مقلّد آن است که جمیع فروع دین و احکام مسائل را از مجتهد کلّ که مستجمع شرایط اجتهاد و فتوا بوده باشد بی‌واسطه یا به یک واسطه یا به وسایط مترتّبه که همه به صفت عدالت موصوف بوده باشند، اخذ نموده؛ در عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات و حدود و جنایات، به مظنون مجتهد و قول او عمل کند.

و شرط آن است که آن مجتهد، زنده باشد. چه عمل به قول مجتهد مُرده جایز نیست، و مقرّر است که « اذا مات المجتهد مات قوله » و این مسأله نزد علما و مجتهدین امامیه محلّ خلاف نیست؛ و در هیچ عهد، منکر اشتراط حیات مجتهد واجب‌الاتّباع معروف نبوده است؛ و اکثر علمای جمهور نیز بر این اتّفاق دارند؛ و بالجمله مخالف در این مسأله نیست الّا بعضی از مَجاهیلِ علمای عامّه.

و سرّ مقام آن است که چون در ظنّیات خطا بر مجتهد جایز است و در صورتی که مخطی باشد نیز مُثاب و مأجور است و ظنّ او که عبارت است از اعتقاد راجح قائم به نفس مجتهد علی‌الاطلاق معمولٌ به و واجب‌الاتباع است؛ و موت جسمانی که حقیقتش انقطاع نفس مجرّده است از عالم بدن و رجوع به عالم ملکوت میقات ظهور حقّیت حقّ و انکشاف بطلان باطل است. پس تواند بود که ظنّ مجتهد که در این نشئه قائم است به نفس او، موافق صواب نبوده باشد و بعد از موتْ خطای آن ظنّ بر او منکشف شود. پس اعتقاد قائم به نفس مجتهد که متّبع است باقی نماند، و استصحاب بقای آن به طریق زمان

حیاتْ معقول نیست. چه در استصحابْ بقای موضوع بر حال خود معتبر است، چنانچه در مقام خود مقرّر و مبیّن شده است. پس حال موت را به حال حیات مقایسه کردن، بی‌بصیرتی است؛ و از این جهت، موتِ مجتهد موتِ وجوبِ اتّباعِ ظنِّ او است؛ و این نکتهٔ لطیف و دقیق و از نظر غیر متمهّر محجوب است.

و شارح جعفریّه گفته است که مراد به اینکه «قول میّتْ معمولٌ علیه نیست» آن است که در مسائلِ خلافیه، عمل به آنچه مؤدّای نظر میّت باشد نمی‌توان نمود؛ و مراد این نیست که هیچ قول او را اعتبار نیست، و الاّ در روایت و وصیّتِ او اشکال به هم می‌رسد.

و یکی از متأخّرین در این مقام گفته است که اگر مستفتی، مجتهد حیّ نیابد، خالی از این نیست که کسی را می‌یابد که از مجتهد حیّ حکایت نماید یا نمی‌یابد؛ و در صورت وجدانْ اخذ از او واجب است، و در صورت فقدانْ باید که از کتب مجتهدین اخذ نماید.

و مؤلّف این تفصیل را نپسندیده و گفته است که اگر دلیل اقامه شده است که میّت را قولی نمی‌باشد، در هیچ صورت او را قولی نخواهد بود؛ و اگر دلیل اقامه نشده است، در همهٔ صور خواهد بود. پس تفصیل بی‌صورت خواهد بود.

و ایضاً از کلام آن سیّد بزرگوار است که در حدیث قدسی وارد شده است که «من لم‌یرض بقضائي و لم یصبر علی بلائي و لم یشکر لنعمائي فلیخرج من أرضي و سمائي و لیطلب ربّاً سوائي.»[1]

و مفاد این حدیث شریف وجوب رضایت است به قضا و قدر حقّ تعالی، و در اخبار دیگر به ثبوت رسیده است که رضا بودن به کفرْ کفر است و کفر مقضیّ است. پس لازم بیاید که رضا به کفر هم کفر باشد و هم واجب.

و امام المشکّکین در مُحصَّل جواب داده است که کفرْ نفسِ قضا نیست، بلکه متعلَّق قضا است. پس ما به قضا راضییم و به مقضیّ که متعلّق قضا است راضی نیستیم؛ و عارف رومی در نظم مثنوی این جواب را پسندیده است.

و خاتم المحصّلین خواجه نصیر در نقد المحصّل گفته است که جواب به آنکه «کفرْ نفسِ قضا نیست بلکه مقضیّ است» صحیح نیست. زیرا که هر که می‌گوید که به قضای

---

۱. بحارالأنوار، ج ۵، ص ۹۵؛ ج ۶۷، ص ۲۳۶؛ ج ۸۲، ص ۱۳۲ و ج ۹۱، ص ۲۲۵.

الهی راضی‌ام، مقصودش این نیست که به صفتی از صفات الهی راضی‌ام، بلکه مقصود این است [که] به آنچه آن صفت اقتضا نماید راضی‌ام و آن مقضیّ است.

و جواب صحیح آن است که رضا به کفر از آن حیثیت که قضای خداست، طاعت است و از غیر این حیثیتْ کفر است.

و سیّد بزرگوار خود می‌گوید: فرق میانهٔ قضا و مقضیّ در این مقام به طائلی راجع نیست و اعتبار مقضیّ بما هو مقضیّ راجع است به اعتبار قضا، و با قطع نظر از این حیثیتْ مقضیّ نیست.

و جواب صحیح آن است که رضا به قضاء بما هو قضاء بالذات یا به مقضیّ من حیث هو مقضیّ بالذات واجب است، و کفر بما هو کفر مقضیّ بالذات نیست. زیرا که قضا بالذات به او تعلّق نمی‌گیرد، بلکه تعلّق قضا به او بالعرض است. پس مقضیّ بودن آن از این حیثیت است که لازمِ خیرات کثیره است، نه از این حیثیت که کفر است؛ و واجب است رضا به آن از آن حیثیت، نه از این حیث که کفر است؛ و آنچه کفر است، رضا به کفر است از آن حیثیت که کفر است، نه از آن حیثیت که لازمِ خیرات کثیره است.

و یکی از افاضل در دفع ردّ مذکور از جواب مشهور گفته است که قضا مثل علمْ مجرّد اضافه نیست، بلکه صورت عقلیهٔ ذات اضافه است. زیرا که قضای الهی به حسب تحقیق، عبارت است از وجودِ صورِ جمیعِ موجودات خارجیه به وجود عقلی اجمالی بر وجه اَشرف اَعلیٰ. پس برای هر چیز در علم خدا وجودی مقدّس [و] منزّه از تغیّر و قصور و نقص و شرّ هست؛ و مقضیّ صور کاینه و موادّ خارجیه است بر وفق آنچه در قضا جاری شده است. پس برای قضا وجود دیگر است و برای مقضیّ وجود دیگر؛ و نقص و آفت و فساد گاهی عارض مقضیّ می‌شود و صورت عقلیهٔ کفر و معاصی، کفر و معصیت نیست و به حسب وجود خارجی کفر می‌شود. پس آن کسی که می‌گوید که « قضا بجز خیر نمی‌باشد و رضا به آن واجب است و مقضیّ چنین نیست » مرادش به قضا صور علمیهٔ باری تعالی است نه مجرّد نسبت، و به مقضیّ وجود اَکوان خارجیه که گاهی شرّ آنها یافت می‌شود؛ و از اینجا فرق ظاهر می‌گردد و تناقض برطرف می‌شود.

و ایضاً از کلام سیّد بزرگوار است که در حدیث قدسی آمده است که « أنا عند

المنكسرة قلوبهم و المندرسة قبورهم »[1] و قلوبْ نفوس مجرّدهٔ ناطقه‌اند و انكسارِ آنها عبارت است از موت ارادی آنها و ترک اجساد به اراده پیش از آنکه بالطبع[2] ترک شود؛ یعنی به موت طبیعی بمیرد؛ و قبورْ ابدان هیولانیه است؛ و اندراسِ آنْ کهنگی و لاغریِ آن است در نُسُک طاعت و مَنسک عبادت.

و ایضاً از کلام اوست که در حدیث قدسی وارد شده است « ما تردّدتُ في شيء أنا فاعله كتردّدي في قبض روح عبدي المؤمن يكره الموت و أكره مسائته. »[3] و امر بر اهل علم در این حدیث مشکل شده است که معنی اِسنادِ تردّد به فعّال علیم چیست؟

و از کسی سخنی که توان نقل و حکایت نمود در این خصوص نشنید؛ و باید دانست که تردّد در امر عبارت است از تعارض داعی مُرجّح در طرفین، و در اینجا اطلاق مسبّب و ارادهٔ سبب شده است؛ و حاصل کلام آن است که قبض روح مؤمن به موتْ خیر است بالنسبه به نظام وجود، و شرّ است از حیثیت مسائت او؛ و این شرّیت عرضیهٔ اضافیه اَقوا ضروب شرّیاتی است که بالعرض در اَفاعیلِ الهیه ـ که خیرات آنها بسیار و جزیل و بالذات و شرّیات آنها قلیل و بالعرض است ـ واقع می‌شود به جهت شرف مؤمن و کراهت او نزد حقّ تعالی.

و به عبارت دیگر: وقوع فعل در میان دو طرفی که یکی خیریت بالذات و دیگری شرّیت بالعرض است به تردّد تعبیر شده است. زیرا که ملاحظهٔ خیریت به فعل آن می‌کشاند و مراعات جانب شرّیت از آن منع می‌کند. پس معنی عبارت حدیث فدسی این خواهد بود که نیافتم شرّیت در چیزی از شرور بالعرض لازمِ خیرات کثیره در افاعیل خودم مثل شرّیت مسائت بندهٔ مؤمن خود از جهت موت، و حال آنکه آن از خیرات واجبه است در حکمت بالغهٔ الهیه. پس در شرور بالعرض که لازمِ خیرات کثیره است، از این قویّ‌تر شرّی نیست ولکن رعایت خیر کثیر و حکمت بالغهٔ تامّه در این اَحکم و اَقوا و اعظم است.

و ایضاً از کلام اوست که از جملهٔ شکوک یکی این است که اگر فعل عبد را خدا

---

۱. با اندکی تفاوت در بحارالأنوار، ج ۷۳، ص ۱۵۷.

۲. اصل: بطبع.

۳. بحارالأنوار، ج ۸۶، ص ۷.

می‌داند و قضا به آن تعلّق گرفته است، واجب است؛ و اگر عدم آن را می‌داند و وجودش مقضیّ نیست، ممتنع است. پس چگونه فعلْ مقدور عبد است و عبد بر فعل و ترکْ متمکّن است.

و امام در محصّل گفته است که این اشکال وارد است و جواب آن است که «إنّ الله تعالی لایسئل عمّا یفعل.»

و محقّق طوسی در نقد المحصّل گفته است که اگر این مُبطلِ قدرت و اختیار بنده باشد، مبطل قدرت و اختیار پروردگار نیز خواهد بود. زیرا که حقّ تعالی در ازل عالم بود به آنچه در لایزال خود خواهد کرد و باید که آن واجب باشد یا ممتنع؛ و جواب آن است که علمْ تابع معلوم است؛ و در این هنگام، حکم وجوب و امتناع بر آن جاری نخواهد بود.

و سیّد سند گفته است که این جواب بسیار سخیف است و وقتی صحیح می‌تواند بود که علم حقّ تعالی به ما عدای ذات، علم انفعالی باشد؛ و چنین نیست و معلوم است که حقّ سبحانه عالم به هر چیز است به علم تامّ بر سبیل احاطهٔ تامّه به علل و اسباب آن، و آن علم تامّ به نفس ذات احدیّهٔ حقّه است.

و ایضاً: علم او به هر چیز، عین ذات حقّهٔ واجبهٔ اوست؛ و ذات واجبهٔ او علّت فاعلهٔ هر چیز است. پس چگونه می‌شود که علم او علّت نباشد؟

و جواب حقّ این است که اگر چه علم خدا علّت مقتضیهٔ وجوب فعل هست، لیکن وجوب فعلِ عبد را مسبوق به قدرت و اختیار خودش اقتضا می‌کند. زیرا که آن دو نیز از اسباب و علل فعل است و واجبِ به اختیارْ منافی اختیار نیست، بلکه محقِّق آن است. پس همچنانکه ذات حقّهٔ او علّت فاعلهٔ هر موجود و وجوب آن است، و این مُبطِلِ توسیطِ علل و شرایط و ربطِ اسباب به مسبّبات نیست. پس علم تامّ او به هر چیز که عین ذات اوست نیز چنین است.

و در مسئلهٔ علم واجب ـ جلّ شأنه ـ می‌فرماید که ضابط مقام تحقیق در علم واجب آن است که بگوییم که گاهی علم اطلاق می‌شود بر معنی مصدری اضافی که در فارسی از آن به «دانستن» تعبیر می‌کنند؛ و گاهی اطلاق می‌شود بر آنچه مبدأ انکشاف معلوم است و آن صفت و ملکه‌ای است که به مجرّد قائم است و اطلاق عالِم بر مجرّد به اعتبار آن است؛ و گاهی اطلاق می‌شود بر صورت حاضرهٔ نزد مجرّد.

و مراد به اینکه می‌گویند که علم و معلوم متّحد به ذات و مهیّت‌اند و به اعتبار مختلف، این معنی اخیر از علم است.

و علم به معنی اوّل عین ذات واجب، بلکه عین ذات هیچ ماهیت از ماهیات حقیقیه نیست.

و علم حقّ تعالی به ذات خود به معنی دوّم مفصّلاً ـ یعنی به اعتبار ذات و از حیثیت اینکه مصداق صفات حقیقیه است ـ و به ما سوای خود از معلومات مجملاً و مفصّلاً ـ یعنی علماً اجمالیاً و علماً تفصیلیاً ـ عین ذات واجب است؛ به این معنی که واجب نیست مبدأ انکشاف به او ـ تعالی شأنه ـ قیام نماید تا آنکه عالِم بر او اطلاق شود، چنانکه در مجرّدات ممکنه واجب است، بلکه ذات او بذاته مبدأ انکشاف ذات و معلولات است بدون قیام صفت و ملکه به او که منشأ انکشاف باشد.

پس اثر مترتّب بر مبدأ انکشاف در ما، در واجب بر نفس او مترتب است. پس ذاتش به این اعتبار علم است و عالم است؛ و علم او به این معنی عین معلومات ممکنهٔ معلوله نیست، بلکه همین عین یک معلوم است که ذات خودش باشد. پس ذات هم علم است و هم عالم و هم معلوم به حسب اعتبارات؛ و علم او ـ جلّ شأنه ـ به معنی سیّم به ذات خود و به معلولات بر سبیل اجمالْ عین ذات اوست. به جهت آنکه چون ذات او علّت معلومات است، حضور ذات بعینه، حضور ذوات جمیع معلولات خواهد بود علی الإجمال؛ و این علم اجمالی علمی است بسیط وحدانی اجمالی کمالی بالفعل نه بالقوّه؛ چنانکه بعضی از ناقصان گمان کرده‌اند؛ و علم و عالم و معلوم در این علم متّحد است و فسادی در آن نیست، چنانکه بر صاحب فطرت قویمه ظاهر خواهد بود.

و امّا علم به معنی سیّم به معلولات بر سبیل تفصیلْ عین ذات او نیست، بلکه عین ذات معلولات اوست و در آنجا علم و معلوم متّحد می‌گردد.

و علم او ـ تعالی شأنه ـ به معلومات به اخذ صورت معلوم نیست، مثل علم ما به امور خارجهٔ از ذوات ما که صادر از ما نباشد. زیرا که معلوم بالذاتِ ما از آن امورْ صورت ذهنیه است و امر خارجی معلوم بالعرض است، بلکه علم حقّ تعالی به امور عینیه و صور ادراکیه به نفس ذوات اعیان است، مثل علم ما به نفوس و صفات نفسانیهٔ خود و به صور ذهنیهٔ مرتسمهٔ در عقول و قوای آلیهٔ خود پس معلولات او از صور عینیه و امور

ادراکیه در معلومیت آنها برای باری مثل صور معقوله و مرتسمهٔ در آلات ماست در معلومیت آنها برای ما. پس این را حفظ کن تا قدم تو نلغزد چنانکه اقدام عقول و افهام لغزیده است.

و در بعضی از صحف حکمیهٔ خود به لسان فارسی گفته است که: مرتبهٔ کُنه ذات قدّوسی ـ جلّت عظمته ـ ما به الانکشاف و صورت علمیهٔ حضوریهٔ جمیع موجودات و متصوّرات است، خواه کبیر و خواه صغیر و خواه کلّیات و خواه جزئیات و خواه معقولات و خواه محسوسات؛ و ذات حقّش ـ عظم سلطانه ـ علیمی است که در علم حضوری او به جمیع معلومات الی اقصی الوجود وجود و عدم یکسان است. چه علم او به هر معلولی شخصی، علمی است فعلی از رهگذر احاطت به علل و اسباب متأدّیهٔ به هویّت شخصی آن معلول، مِن جهة علمه سبحانه بنفس ذاته الحقّة القدّوسیة، نه علم انفعالی مستفاد از وجود معلوم و علم محیط او ـ تعالی شأنه ـ به وجه خیریت هر هویّتی ولابدّیت از تحقّقش در نظام اکمل وجود به حسب عنایت بالغهٔ جامعهٔ وجودی در رحمت واسعهٔ ربوبی، لامحاله ملاک افاضه و مناط ایجاد آن هویّت است.

پس بالضرورة البرهانیة و العنایة الرحمانیة، نَفَس رحمانی و افاضهٔ سبحانی به حسب مقارعت فعّالیت رحمت وجوبی و صلاحیت و قابلیت امکانی در طیّ مدارج مخارج استحقاقات ماهیات بخصوصیاتها و حدود استعدادات موادّ بقابلیاتها، صور حروف موجودات را در هوای فضای صُنع و ابداع راسم و ارقام صور معلولات را در کتاب نظام وجود راقم است.

و بدان که بعضی گفته‌اند که علم نفس به جمیع اشیا نیز حضوری است، بنابر آنکه عقلْ نفس نیست، بلکه قوّه‌ای است مانند وهم و خیال؛ و مجرّدات در عقل مرتسم می‌شوند، چنانکه مادّیات در آلات و قوا؛ و عقل و سایر قوا با آنچه در آنها موجود است همه در نزد نفس حاضرند. پس علم نفس به آنچه در آنهاست، حضوری است.

و بر این سخن وارد می‌آید که غلبهٔ نفس بر این قوا بدین مثابه نیست و الّا بایست که به حقایق آنها در مبدأ فطرت عالِم باشد، به واسطهٔ حضور آنها نزد او و محتاج نباشد در علم به حقایق آنها به اکتساب و فکر. زیرا که علم حاصل به اکتسابْ علم تجدّدی است و علم تجدّدی علم حضوری نیست، چنانکه در جای خود مبرهن است.

و از کلام سیّد بزرگوار است که در اقسام رؤسای عالم عنصری گفته است: بدان که هر جنسی که در تحت آن انواع است، در میان آن انواع یک نوع البتّه یافت می‌شود که اَکمل از باقی باشد؛ و همچنین است افراد انواع نسبت به اعضا. پس اشرف اعضا و رئیس آنها قلب است و خلیفهٔ او دِماغ است و از او قُوا بـه جـمیع جـوانب بـدن پـهن مـی‌شود؛ و همچنین انسان را رئیسی ضرور است و آن رئیس یا این است که حکم او بر ظـاهر بـه تنهایی جاری است و آن سلطان است و یا بر باطن به تنهایی و آن عالِم است و یا بر هر دو و آن پیغمبر و خلیفهٔ اوست.

پس نبیّ به منزلهٔ قلب است در عالَم، و خلیفهٔ او به منزله دِماغ و نخاع؛ و چنانکه قُوای مدرکه و محرّکه از دماغ و نخاع به همهٔ اعضا می‌رسند، همچنین قوّت بیان و علم و دین و هدایت به واسطهٔ خلیفه به همهٔ عالم می‌رسد.

و از خصایص خلیفهٔ وصیّ این است که محدَّث باشد و مـحدَّث آن کس است کـه صوت و کلام را در حال بیداری و صحّت بشنود نه از راه گوش، بلکه از آن راه کـه بـه ملائکه متّصل می‌گردد و به عالم قدس منصرف می‌شود و شخص را نبیند؛ و او به منزلهٔ پیغمبر است در اشتغال قوّهٔ قدسیهٔ او و شدّت اتّصالش به عالم ملکوت و به آن مـرتبه نیست که شخص ملک ببیند و روح‌القدس برای او به صورتی متمثّل گردد که او را تواند دید و کلام خدا را بر سبیل وحی به او برساند؛ به این معنی که او موحی الیه باشد بدون توسّط رسول، بلکه برای او همین سماعِ صوت حاصل است.

و شیخ کلینی از حضرت امام جعفر صادق ـ علیه السلام ـ روایت کرده است که محدَّث صدا را می‌شنود و شخص را نمی‌بیند. راوی عرض کرد که: « فـدای تـو شـوم از کـجا می‌دانید که این کلام ملک است؟ » فرمود که: « موجب حصول سکینه و وقار می‌شود به نحوی که می‌داند که آن کلام ملک است. »

پس اگر آن خلافت و نیابت از خاتم پیغمبران باشد، درجه و مرتبهٔ وصیّ او در مراتب عودْ درجهٔ مرتبهٔ عقل ثانی است در مراتب بدو؛ و از پیغمبر نصّ بر این واقع شده است که: «در شجرهٔ شرف با من مُساهم و در درجهٔ نوریت مُضاهی است » و فرموده است که:

«أنا و عليّ من نور واحد»[1] و «أنا و عليّ من شجرة واحدة.»[2]

و ایضاً: از کلام اوست که بدان که دعا و طلب از جملهٔ اسباب حصول و علل کون و شرایط دخول در نظام موجود است.

و از جملهٔ شکوک این است که آنچه راکه به دعا طلب می‌کنند اگر از اموری است که قلم قضای ازلی به تقدیر آن جاری شده است و در لوح قدر الهی حصول آن صورت گرفته است، دعا و طلب نمی‌خواهد؛ و اگر بر خلاف آن است، دعا و طلب فایده نمی‌دهد.

و جوابش آن است که طلب و دعا نیز از قضا و قَدَر و از شرایط مطلوب مقضیّ و از اسباب مأمون مقدّرند. پس هرگاه قضا و قدر به اِنجاح مطلبی جاری شده باشد، طلب و دعا که از شرایط و اسباب متأدّیهٔ به آن است نیز از مقضیّ مقدّر خواهد بود والاّ فلا.

و بالجمله آنچه مقضیّ و مقدّر است، اسباب و شرایط آن نیز مقضیّ و مقدّر است: «إذا أراد الله شيئاً هيّأ أسبابه» و مؤلّف در شرح این کلام گفته است که مراد آن است که هرچه مقدّر نیست، دعا و طلبْ مؤدّی به آن مقدّر نیست، نه آنکه هیچ دعا و طلبی برای آن مقدّر نیست. پس منافاتی با وقوع دعا و عدم وقوع مطلوب ندارد، و مراد به طلبْ سعی در تحصیل مطلوب است بعد از تصوّر آن؛ و مراد به دعا التماس اِعطای آن است؛ و ظاهر است که سؤال و تضرّع و اِقبال به خدا را در تیسیر مطالب و فتحِ مَغالق مَدخلِ عظیم هست. زیرا که به آن استعداد تامّ برای فیض جود عمیم و فضل جسیم حاصل می‌گردد.

به یُمنِ گریه طفل از مادر خود شیر می‌گیرد
دعاها را اجابت ز فیض چشم تر جُو شد[3]

و مخفی نخواهد بود که فیض صادر از فیّاض حکیم را دو اعتبار است:

یکی نظر به نفس جود کلّی؛ و از این جهت نسبت به همهٔ موجودات یکسان است و هیچ تفاوتی در آن به حسب اشخاص نیست. زیرا که نسبت باری تعالی به همه مساوی است.

---

۱. بحارالأنوار، ج ۳۳، ص ۴۸۰ و ...
۲. بحارالأنوار، ج ۲۱، ص ۲۸۰ و ج ۲۳، ص ۲۳۰.
۳. در محبوب القلوب این بیت هست، امّا در ترجمه نیست.

و دیگر نظر به فرد ممکن از همان حیثیت که فرد است؛ و معلوم است که این فیض مختلف است و به واسطهٔ قُرب و بُعد اشخاص از جود الهی، اختلاف جود و تفاوت آن ظاهر می‌شود. پس هر ممکنی که استعدادش اَتمّ و قُربش اَکمل باشد، فیض و جود به او بیشتر می‌رسد.

در دل هر ذرّه فیضت جلوهٔ شایسته کرد   از تو تقصیری نشد آیینهٔ ما زنگ داشت

پس سائل مُلِحّ در سؤال هرگاه مسئول برای او حاصل گردد و آنچه را که سؤال نکرده است حاصل نشود، سببْ عدم قدرت باری بر اِعطای آن یا عدم جود کلّی او نیست، بلکه سببش آن است که به سؤال و تضرّعْ استعداد قبول و حصول این یک را حاصل نموده است و آن یک را حاصل ندارد؛ و آنکه گاهی سؤال و دعا حاصل می‌شود و فیض نمی‌رسد، سببش همان عدم حصول استعداد است. زیرا که لازم نیست که هر دعایی معدّ و مؤثّر باشد، و بسا باشد که شرطی موجود نباشد یا مصلحتی اقتضای عدم اجابت نماید.

گر دعا جمله مستجاب شدی   هر دمی عالمی خراب شدی

و شخصی از حضرت امام ثامن - علیه السلام - پرسید که جواد چگونه کسی است؟ فرمود: اگر مراد مخلوق جواد است، آن کس است که حقوقی را که خدا بر او واجب گردانیده است، ادا نماید؛ و اگر مراد تو خالق است، او در هر حال جواد است، خواه منع کند و خواه عطا نماید. زیرا که اگر عطا می‌کند، عطا می‌کند به کسی که باید؛ و اگر منع می‌نماید، منع می‌نماید از کسی که نباید.

و از کلام معجزْ نظامِ آن حضرت - علیه السلام - مفهوم می‌شود که فیض باری تعالی موقوف بر استعداد است.

فیا من سائلک غیر مردود و یا من بابک عند السؤال غیر مسدود، هیّأ لنا من أمرنا رشداً و اجعل منتهی مطالبنا رضاک و وفّقنا لما تحبّه و ترضاک.

تو گفتی هر آن کس که در پیچ و تاب   دعایی کند می‌کنم مستجاب
چو عاجز رهاننده دانم تو را   در این عاجزی چون نخواهم تو را

استاد از دید شاگرد

شاگردان میرداماد، اندیشمندان و حکمای معاصر و متأخّر و اصحاب تراجم در مقام بیان عظمت شخصیت علمی و کمالات روحی او تعابیر گونه‌گونی را به کار برده‌اند که در برخی از آنها نوعی مبالغه‌گویی به چشم می‌خورد. تعابیری همچون: استاد البشر، عقل حادی عشر، عقل اوّل، اَعلم المتقدّمین و المتأخّرین، اِنّ الزمان بمثله عقیم و...

میر سیّد احمد علوی نیز در کشف‌الحقائق ـ و دیگر شروحی که بر آثار مصنّف نگاشته است ـ افزون بر اوصافی نظیر آنچه که گذشت، تعابیر زیبا و دقیقی را به کار برده است که بر برجستگیها و شخصیت علمی مصنّف دلالت دارند. از این رو جا دارد که در اینجا به برخی از آنها اشاره‌ای داشته‌باشیم:

۱. ناقد الفلسفة الیونانیة : میرداماد از جمله معدود فیلسوفان صاحب فکری بود که افزون بر مبانی و اندیشه‌های اندیشمندان خودی، نیم نگاهی نیز به آرای اندیشمندان دیگر بویژه فلاسفهٔ یونان مانند: ارسطو، ابرقلس[1]، اسکندر افرودیسی[2]، پلوتن[3]، ثامسطیوس[4] و فرفوریوس[5] داشت و به تناسب به نقّادی آنها می‌پرداخت.

۲. متمّم الصناعات المیزانیة : منطق دانشی است که عهده‌دار تصحیح و ساماندهی فرایند تفکّر است. از این رو تنها دانشی است که در فراگیری و پیشبرد دانشهای عقلی بلکه در رشد تمامی علوم نقش کلیدی دارد؛ به اصطلاح میزان و ترازوی علوم و خدمتگذار تمامی آنهاست. شدّت نیازمندی دانشهای عقلی بویژه فلسفه به منطق باعث شده است تا برخی آن را جزء فلسفه بدانند و از آن با عنوان «الحکمه المیزانیة» یاد کرده و برای اثبات مدّعای خویش دلیل نیز بیاورند.

در هر حال منطق از بدو پیدایش خود، توسّط اندیشمندان متأخّر از ارسطو بویژه فرهیختگان و حکمای مسلمان به رشد تکاملی خود ادامه داد و به کمّیت و کیفیت مباحثش افزوده شد. مهمترین بخش از مباحث منطقی بخشی است که بیانگر اقسام موادّ اندیشه‌های آدمی و نحوهٔ تصحیح خطاهایی است که در آنها رخ می‌دهد. این بخش به

---

1. Proclus. 2. Alexandes of Aphrodisias. 3. Plotinus.
4. Themistius. 5. Porphyry.

«صناعات خمس» اشتهار دارد و مشتمل بر پنج صنعت: برهان، مغالطه، جدل، خطابه و شعر می‌باشد. از این رو میرسیّد احمد علوی از منطق با عنوان « الصناعات المیزانیة » یاد کرده است، امّا اینکه میرداماد متمّم این صناعات بوده و در پیشبرد مباحث آنها نقشی داشته، ادّعایی است که باید به سراغ دلیل آن رفت. متأسّفانه در میان آثار میر نیز نوشتار مستقلّی که پیرامون مباحث منطقی باشد، به چشم نمی‌خورد مگر رسالهٔ مختصر قانون العِصمة[1] که اوّلاً در انتساب آن به میرداماد جای تردید است و ثانیاً حاوی سخن جدیدی نیست که بتوان بر اساس آن میر را «متممّ صناعات میزانیه» دانست.

۳. معلّم الحکمة الیمانیة : میرداماد با احاطهٔ کامل بر فلسفه‌های پیشین خود و با علم به نقاط ضعف و قوّت آنها درصدد پی ریزی حکمتی جدید بود که شالودهٔ آن را دو جریان فلسفی مشّا و اشراق و آموزه‌های شیعی تشکیل می‌داد. در بخش بعدی پیرامون این اصطلاح بیشتر سخن خواهیم گفت.

۴. ثالث المعلّمین بل اَوّلهما : در لسان حکما اصطلاحِ «معلّم» بر کسی اطلاق می‌شود که جامع دانشهای متداول زمانهٔ خویش و واضع و مؤلّف علمی خاصّ باشد و یا نقشی چشمگیر در پیشبرد آن داشته باشد.

در سیر تاریخ اندیشه‌ها، معمولاً اصطلاحِ « معلّم اوّل » در مورد ارسطو به کار می‌رود. چه او بود که برای نخستین بار مباحث منطقی را تألیف نمود.

صاحب روضات الجنّات گوید:

> سبب معلّم اوّل گفتن ارسطو چنانچه مسموع افتاد آنکه وی نخستین واضع علم منطق بوده و نخستین کسی است که مذهب تناسخ را ابطال نمود و هم اوّلین کسی است که مطالب سخیفه و موهومه را از میان مطالب حکمت برانداخت و راه استقلال و اثبات مدّعا با دلیل و برهان منطقی را باز نمود و الاّ پیش از او مطالب حکمت و فلسفه را از راه تقلید اخذ می‌کرده‌اند.[2]

---

۱. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۹/۱، ص ۴۱۳.

۲. ریحانة الأدب، ج ۵، ص ۳۴۵.

عنوان «معلّم ثانی» نیز در مورد ابونصر فارابی به کار می‌رود. چراکه او مؤسّس فلسفهٔ اسلامی بوده و اندیشه‌های حکمای یونانی را به میان مسلمانان آورده و به آنها آموخته است.

و امّا اصطلاح «معلّم ثالث» گاه در مورد مسکویه (۳۲۰ ـ ۴۲۱ هـ ق) به کار رفته است. گویند:

> مسکویه را معلّم سوم بدان گفته‌اند که در بازسازی شاخهٔ عملی فلسفهٔ یونان ـ یعنی فلسفهٔ اخلاق ـ و استوار کردن پایه‌های آن نقشی بی‌همتا داشته است، چنانکه هیچ مصنّفی که حتّی تا امروز در فلسفهٔ اخلاق کتابی نوشته، بر آنچه او آورده است، چیزی نیفزوده.[۱]

برخی نیز این عنوان را زیبندهٔ ابن سینا دانسته‌اند. چه پس از فارابی او نخستین کسی بود که فلسفهٔ اسلامی را از حالت رکود نجات داد و سعی در پی ریزی فلسفه‌ای جدید داشت که افزون بر عناصر حکمت ارسطویی و اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی، صبغه‌ای دینی اسلامی نیز داشته باشد، امّا متأسّفانه حیات کوتاهش اجازهٔ چنین کاری را به او نداد. آنچه که در زمینهٔ مباحث فلسفی از او برجای مانده ـ بویژه دائرة المعارف گرانسنگ الشفاء ـ نقطهٔ اوج حکمت مشّا به شمار می‌آید.

اصطلاح رایج آن است که عنوان « معلّم ثالث » را در مورد میرداماد به کار می‌برند. چه میرداماد با تأسیس حکمت یمانی که بعدها در ساختار حکمت متعالیهٔ صدرایی به اوج خود رسید، فلسفه را دچار تحوّلی شگرف نمود.

میرداماد، در آثار خویش از ابن سینا با عناوین : «شریکنا في الریاسة، الشریک الریاسي، الشریک في الریاسة، الشریک الرئیس، شریکنا السالف، ... و از فارابی با تعابیر: الشریک في التعلیم، شریکنا في التعلیم، الشریک المعلّم، الشریک التعلیمي،...» یاد می‌کند، وگاه خود را «المعلّم الثالث» می‌نامد و بهمنیار را تلمیذ خود می‌انگارد.

امّا اینکه چرا میرسیّد احمد او را برتر از معلّم اوّل و ثانی دانسته و در عظمت علمی، وی را بر آنها مقدّم داشته، نکته‌ای است که در پرتوی بحثهای بعدی آشکار خواهد شد.

---

۱. تجارب الأمم، ج ۱، ص ۲۷.

این بخش را با فرازهایی از یکی از نامه‌های ملاّصدرا خطاب به میر به پایان می‌بریم تا قدری با جایگاه میر در نزد این حکیم فرزانه نیز آشنا شوید :

اللّهمّ کما جعلته نوراً عقلانیاً و هدیً روحانیاً و ذاته الملکوتیة یهتدي بها في ظلمات الهوی و الطبیعة، و کوکباً قدسیاً یتلألأ مصباحه لسالکی طریقة الحقیقة و الشریعة؛ فاحرس إفادته و إفاضته سیّما علی أصغر خدمه المربّی في حریم کرمه المرويّ من بحار جوده و نعمه، محمّد الشهیر بالصدر الشیرازي؛ فإنّه متی استمسک بعروته الوثقی و اعتصم بساحته العلیا استراح من عساکر طغاة الهموم و نجیٰ من جیوش بغاة الهموم...

حقّا که نهال جنابش به آفتاب مهر و شبنم خاندان نبوّت پرورده و گلشن اعتقادش از کوثر ارادت و سلسبیل اخلاص دودمان علم و طهارت آب خورده ...

همه ثنای تو گویم چو لب فراز کنم
همه دعای تو گویم چو چشم باز کنم

و امّا احوال فقیر حقیر به حسب معیشت روزگار و اوضاع دنیا به موجبی است که اگر چه خالی از صعوبتی و شدّتی نیست.... لیکن از حرمان ملازمت کثیر السعادة بی‌نهایت متحسّر و محزون است ... روی طالع سیاه که قریب به هفت هشت سال است که من از ملازمت استاد الاماجد و رئیس الاعاظم محروم مانده‌ام و هیچ روی ملازمتِ آن مفخر اهل دانش و بینش میسّر نمی‌شود... با وجود تقصیرات ظاهری، اخلاص باطنی و اعتقاد قلبی یوماً فیوماً در تزاید و تکامل است، و قرب معنوی و تقارب روحانی با وجود تباعد جسمانی در اشتداد و تفاضل است، و هرگز نبود که محضر دوستان را مزیّن به ذکر محامد علیّه نگرداند و معطّر به نشر محاسن خفیّه و جلیّهٔ آن استاد و مقتدای فرقهٔ ناجیه و سیّد سند و معلّم و شیخ و رئیس طایفهٔ شیعهٔ اثنا عشریه ـ سلام اللّه علیهم اجمعین ـ نسازد.

و دیگر معروض رأی منیر و ضمیر اشراق تنویر آنکه در این اوان افتراق و زمان انفصال از آن قبلهٔ آفاق به واسطهٔ کثرت وحشت از صحبت مردم وقت و ملازمت خلوات و مداومت بر افکار و اذکار، بسی از معانی لطیفه و مسائل شریفه، مکشوف خاطر علیل و ذهن کلیل گشته و اکثر آن از طریقهٔ مشهور متداول نزد جمهور به غایت دور است...

و چون خود را از خادمان و منتسبان آن زبدهٔ افلاک و ارکان دانسته و می‌داند، از اطّلاع آن طبع شریف و عقل فعّال بر قصور و خلل و بی‌بضاعتی و ناتمامی و خامی این

کثیر الاختلال باک ندارد، بلکه لایق می‌شمارد...

و ما أنا إلّا قطرة من سحابه　　　ولو إنّني ألّفتُ ألف کتاب

اِطناب از حدّ گذشت، امید که ذات بندگان استاد الکلّ في الکلّ از جمیع مکاره دنیویه در کنف حفظ عصمت ربّ العزّة محفوظ و محروس باد، بحقِّ محمّد و آله الأطهار، علیهم صلوات اللّه العزیز الجبّار.[1]

ویژگیهای برجستهٔ مصنّف

۱. نظام فلسفی (= حکمت یمانی[2])

در بررسی روند تاریخی اندیشه‌های فلسفی مسلمانان با اندکی تأمّل به سه گروه عمده برمی‌خوریم:

۱. اکثریت فیلسوفان مسلمان از آنِ حکمایی است که استقلال در رأی نداشته، مقهور فیلسوفان برجستهٔ پیشین یا معاصر خود بودند، و آثاری که از خود بر جای گذاشته‌اند چیزی جز شرح یا حاشیهٔ بر آثار دیگران نیست.

۲. گروه اندکی نیز توان نقد آرای دیگر و ارائهٔ اندیشه‌های جدید را داشتند، امّا نظریات و دیدگاههای آنان در حدَ و قوارهٔ یک نظام منسجم فلسفی نبود.

۳. معدود اندیشمندانی نیز وجود داشتند که خود صاحب فکر بوده و آرای فلسفی‌شان از یک نظام منطقی برخوردار بود. حکمایی چون: فارابی، ابن سینا، شهاب‌الدین سهروردی، میرداماد و ملّاصدرای شیرازی از این دسته‌اند. اتّفاقاً میان نظامهای فلسفیِ برخی از آنها شباهتهای فراوانی وجود دارد. گویا حرکتی را که فارابی و ابن سینا آغازگرِ آن بودند، سهروردی و میرداماد ادامه دادند و صدر المتألهین آن را به انجام رسانید. بدین ترتیب هر یک، نقطه‌های عطفی را در روند اندیشه‌های فلسفی مسلمانان به وجود آوردند.

---

۱. لوامع العارفین، صص ۱۲۵ - ۱۲۷.

۲. میر در آثار دیگر خود چون جذوات و مواقیت، ص ۹۹ و ۱۷۰ و الصراط المستقیم، ص ۳ از نظام فلسفی خویش با این عنوان یاد کرده که اقتباسی از روایت «الإیمان یمانی و الحکمة یمانیة» می‌باشد.

در نظام فلسفی ابن سینا ـ یعنی حکمت مشّا ـ سه عنصر: ۱. حکمت ارسطویی ۲. شیوه و اندیشه‌های افلاطونی و نو افلاطونی ۳. آموزه‌های دینی اسلامی؛ در حکمت یمانی میرداماد عناصر: ۱. حکمت مشّا ۲. حکمت اشراق ۳. آموزه‌های شیعی و در حکمت متعالیهٔ صدرالمتألّهین عناصر چهارگانهٔ: ۱. حکمت مشّا ۲. حکمت اشراق ۳. عرفان ۴. کلام نقش اساسی را داشتند.

هر یک از این حکمای متألّه از اندیشه‌های پیشین خویش بخوبی بهره بردند و سعی داشتند تا آنها را بر مضامین دینی تطبیق دهند. از این رو در سیر اندیشه‌های فلسفی موجی ایجاد کردند که آثار آن تا مدّتها باقی ماند.

از آنجا که آنچه در این مقدّمه اهمّیت دارد بررسی و تحلیل نظام فلسفی میرداماد است، از این رو در این قسمت به تبیین اجمالی آن بسنده می‌کنیم. هر چند که در ضمن آن حکمت ارسطویی و نظام فلسفی مشّا نیز نمودار خواهد شد.

همان گونه که گذشت بنای رفیع حکمت یمانی بر سه رکن اساسی استوار بود:

۱. **حکمت مشّا**: شیخ الرئیس بوعلی سینا در تداوم حرکتی که فارابی آغاز کرد و فیلسوفان مسلمان کما بیش پی‌گیر آن بودند، با اصلاح نقاط ضعفِ روشی و مبنایی حکمت ارسطویی که در قالب فلسفهٔ اسلامی به بارنشسته بود، سعی در استحکام فلسفهٔ اسلامی و پی‌ریزی دوبارهٔ حکمت مشّا امّا در قالبی دینی اسلامی داشت.

اساس حکمت ارسطویی بر دو عنصر:

۱. منطق صوری

۲. عقل گرایی محض

استوار بود. ارسطو در نظام فلسفی خویش به کمک براهین عقلی و با قواعد منطقی به اثبات مسائل می‌پرداخت. او این دو را برای کشف مجهولات و تفسیر ماهیت و روابط موجودات کافی می‌دانست و معتقد بود که علم یقینی تنها از طریق قضایای عقلی و از استدلالهایی که در قالبهای منطقی ارائه شوند، بدست می‌آید.

او در حوزهٔ طبیعیات نیز از قضایای عقلی و شیوه‌هایی تعقّلی بهره می‌جست و پدیده‌های طبیعی و روابط میان آنها را تفسیر عقلانی می‌کرد. ارسطو اصرار بر این داشت که مباحث طبیعی را به سر پنجهٔ عقل محض پیش برد و به قوانین تجربی کمتر بها می‌داد.

از این رو رشد اجزای دستگاه معرفتی او ناهمگون می‌نمود. چه بخش فلسفهٔ اولی بسیار فربه و قسمت طبیعیات آن رنجور و ناتوان بود.

به طور کلّی و با اغماض از تک تک قضایایی که پیکرهٔ حکمت ارسطویی را تشکیل می‌دهند، می‌توان « استناد به منطق صوری » را نقطهٔ قوّت، و « عقل گرایی محض » حکمت ارسطویی را به عنوان عمده‌ترین نقطهٔ ضعف آن به شمار آورد.

ابن سینا برای ترسیم نظام فلسفی خویش، برخی از عناصر و شیوه‌های به کار رفته در حکمت ارسطویی را به عنوان نقاط مثبت و برجسته برگزید و عناصر دیگری را برای ترمیم آن بدان افزود.

۱. منطق صوری: همان‌گونه که گذشت یکی از عمده‌ترین امتیازات حکمت ارسطویی بهره‌برداری از قواعد منطق صوری بود. قواعدی که رعایت آنها تضمین کنندهٔ صحّت و درستی استدلالها و عملیاتهای ذهنی است. از این رو، ابن سینا منطق ارسطویی را به عنوان یکی از ارکان نظام فلسفی خویش و به منزلهٔ شیوه و متدی عام و حاکم بر استدلالهای فلسفی برگزید.

۲. شیوهٔ افلاطونی: افلاطون الهی در کنار استدلال و استناد به مباحث منطقی، به شیوه‌های اشراقی تمایل داشت. در حالی که آثار ابن سینا خالی از لطافتهای اشراقی بوده و بحثهای خشک عقلی و عقل‌زدگی بشدّت در آن محسوس و مشهود است. او سعی داشت تمامی قضایا را با استدلال و برهان به قضایای ضروری بازگرداند، و همین باعث شده بود تا از شیوه‌هایی اشراقی فاصله بگیرد. البتّه گاه در ضمن شماری از آثار او مانند الإشارات و التنبیهات به برخی از مباحث عرفانی و ذوقی مانند « مقامات العارفین » برمی‌خوریم و یا در میان نوشتارهای برجای مانده از او به رساله‌ها و کتابهای مستقلّی همچون : منطق المشرقین، رسالة في العشق و سه داستان سمبلیک حیّ بن یقظان، رسالة الطیر و سلامان و ابسال می‌رسیم که حاکی از گرایشات اشراقی او دارد و این احتمال را قوّت می‌بخشد که در صورتی که عمر بیشتری می‌داشت، به طور قطع از عناصر و اندیشه‌های اشراقی نیز بیشتر بهره می‌برد. کاری که حکمای پس از او و همچون شیخ اشراق، میرداماد و ملّاصدرا به خوبی از عهدهٔ آن برآمدند.

ابن سینا علی رغم کم توجّهی به گرایشات اشراقی در فلسفهٔ افلاطون، از برخی از

عناصر فلسفی و متدیک آن بشدّت تأثیر پذیرفت. او از میان مجموعهٔ عناصر به کار رفته در اندیشه‌های فلسفی افلاطون، شیوهٔ تحلیل و تقسیم[1] را که با عقل‌گرایی او تناسب داشت برگزید و با آمیختن آن با منطق صوری و قواعد برگرفته شده از نصوص دینی و با توجّه بیشتر به مباحث امور عامّه بویژه مباحث مربوط به وجود، طرح جدیدی را برای فلسفهٔ اسلامی پی‌ریزی کرد.

۳. آموزه‌های دینی اسلامی: گرچه ابن سینا از جملهٔ فیلسوفان عقل‌گرا به شمار می‌آید، امّا تفاوت او با فیلسوفان پیشینِ عقل‌گرای خود در این بود که به این شیوهٔ خویش صبغهٔ دینی داد. او معتقد بود که عقل در محدوده‌ای که با نصوص شرعی تعارضی نداشته باشد، حاکم علی‌الاطلاق است؛ و در موارد تعارض نیز گر چه بدواً این ظواهر نصوص است که کنار گذاشته می‌شود، امّا با تأویل آنها در پرتوی قوانین علم تفسیر ـ و نه با استناد به اجتهادهای شخصی ـ مضامینی که در باطنشان قرار دارد نمودار می‌شود و همان مضامین نهفته که بی‌شکّ با عقل همنوایی دارند، ملاک عمل قرار می‌گیرند.

او عقیده داشت از آنجا که در شرع، عقل در کنار رسول ظاهری به عنوان رسول باطنی معرّفی شده است؛ بنابر این، هیچ‌گاه شارع مقدّس ـ که معصوم از خطاست ـ حکمی مخالف عقل نخواهد داشت. در نتیجه، در موارد تعارض بدوی، قطعاً شارعْ ظاهر را اراده نکرده، بلکه معنای دیگری را قصد کرده است که در باطن آن نصّ نهفته و منطوی است و به کمک قوانین لفظی و ضوابط قطعی عقلی بر ما مکشوف می‌شود.

* * *

میرداماد سالها به فراگیری کتابهای شیخ و تدریس آنها اشتغال داشت. دو شرحی که توسّط شاگردان او ـ یعنی میر سیّداحمد علوی و ملّاصدرا شیرازی ـ به رشتهٔ تحریر در آمد، عمیقترین و مهمترین شروحی است که بر شفای بوعلی نگاشته شده است، و این نمایانگر میزان آشنایی میر با اندیشه‌های شیخ و نقشی است که در انتقال آنها به نسل حکمای بعد داشته است. میر بر اندیشه‌های ابن سینا و نظام فلسفی او تسلّط تامّ داشت و

---

۱. تحلیل یعنی تجزیهٔ یک چیز به اجزای مختلف از حیثیات مختلف؛ و تقسیم عبارت است از بسط یک امر کلّی از طریق انضمام خصوصیات به آن. با استناد به قواعد منطقی.

پس از سالها تحقیق بر روی آثار شیخ توانست بخوبی از نکات مثبت آن بهره گیرد و خللها و کاستیهای آن را در حدّ توان خود مرتفع سازد.

از جمله عمده‌ترین نقاط ضعف و کاستیهای حکمت مشّا که میر در حکمت یمانی در رفع آنها کوشید، می‌توان به: عقل گرایی و بی‌توجّهی به شیوه‌های اشراقی و ذوقی، و ناکامی در تطبیق داشته‌های فلسفی بر نصوص دینی و ایجاد سازگاری و هماهنگی میان آنها اشاره کرد.

۲. حکمت اشراق: پس از ابن سینا، فلسفهٔ او در اعماق روح و جان حکیمان و دوستداران حکمت رسوخ کرد و بر پهنهٔ افق اندیشه‌ها سایه افکند. سیطرهٔ قطعیت و جزمیت فلسفهٔ مشّا همچون حجابی دیدگان جویندگان حکمت را از مشاهدهٔ انوار حقایقی فراتر از آنچه که حکمت مشّا بدان دست یازیده بود، محروم ساخت.

در طیّ چند قرن حکومت بی‌چون و چرای نظام فلسفی مشّا، بحثهای اندیشمندان مسلمان منحصر در منازعات و مجادله‌های متکلّمان و فلاسفه بود و بس. گویا سخنان و اندیشه‌های شیخ در حصنِ حصینِ عصمت قرار داشت و همچون علوم نازل بر انبیا و نصوص دینی از هرگونه خطا و اشتباه عاری بود!! تا اینکه بار دیگر اندیشمندی بزرگ پای به عرصه گذاشت و بساط تمامی جزمگرایان طرّاری که راه را بر جریان بالندهٔ اندیشه و حکمت بسته بودند، بر هم چید و فلسفهٔ اسلامی را از رخوت و رکود رهایی بخشید.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ ـ ۵۸۷ هـ ق) مشهور به شیخ اشراق نخستین فیلسوفی بود که به نقّادی نظام فلسفی مشّا پرداخت.[۱] نقدهای پی‌درپی و مستدّل او باعث شد تا بنای مستحکم و رفیع حکمت مشّا که فتح آن به اسطوره شبیه بود تا واقعیت، در معرض تندباد ضربات اندیشه‌های مخالف قرار گیرد و اندیشمندان معاصر و متأخّر از سهروردی نیز جرئت هماوردی با آن را بیابند.

شیخ اشراق علی رغم انتقاد بر مبانی فلسفی مشّا، بسیاری از مسائل و قضایا و اصول

---

۱. البتّه، در این میان، نباید از نقش بسیار مهمّ بزرگانی چون غزالی و فخر رازی در نقّادیِ حکمت مشّا چشم پوشید. در واقع، سهروردی را باید به نوعی ادامه دهندهٔ راه آنان به شمار آورد.

آن را پذیرفت و با هضم آنها، صبغهٔ مشّائیت را از آنها زدود. او عقل و ادلّهٔ عقلی را کافی نمی‌دانست؛ از این رو با تغییراتی در منطق ارسطویی، عنصر اشراق، سلوک، مکاشفه، و تجارب عرفانی را نیز بدان افزود. بدین ترتیب، عقل گرایی سرد و خشک مشّایی، جای خود را به مکاشفات، سیر و سلوکها و جذبه‌های پرشور و با طراوت اشراقی داد.

شیخ اشراق افزون بر آنچه گذشت، از اندیشه‌های افلاطون الهی و فلوطین نیز بشدّت تأثیر پذیرفت.

سرانجام از مجموع این عناصر و شیوه‌ها، مکتب فلسفی نوینی را بنا نهاد که در عین شباهت با فلسفه‌های پیشین، از تمامی آنها متمایز بود.

* * *

میرداماد با بررسی و تحقیق بر روی حکمت اشراق به عمده‌ترین کاستیها و امتیازات آن پی برد و دانست که حکمت اشراق نیز همچون حکمت مشّا فلسفه‌ای خام و نامستوی است.[1] علاوه بر آن، علی رغم تأکید شیخ اشراق بر سیر و سلوک عارفانه، و تلاشهای گرانسنگ وی در این زمینه، بهرهٔ تام از آن نبرده، و در تطبیق عناصر نظام فلسفی خویش بر نصوص دینی توفیق کامل نیافته است.

به هر حال آنچه مسلّم است، میر در ترسیم نظام فلسفی خویش به شدّت تحت تأثیر حکمت اشراق نیز بوده. این تأثیر به میزانی است که در نامگذاری آثارش از واژه‌هایی چون القبسات، الجذوات، الإیماضات و التشریقات، مشرق الأنوار ...؛ و در عناوین فصلهای کتابهایش از عباراتی چون: قبس، جذوه، ومیض ... استفاده می‌کرده و در شعر واژهٔ «اشراق» را به عنوان تخلّص شعری برگزیده است.

۳. آموزه‌های شیعی: هیچ یک از فیلسوفان مسلمان پیش از میرداماد در تطبیق اندیشه‌های فلسفی خویش بر مبانی دینی توفیق نیافتند؛ و این یا به جهت عدم احاطهٔ آنها بر نصوص و منابع دینی، و یا به دلیل دیدگاههای خاصّ آنها در رابطهٔ میان عقل و شرع و نحوهٔ ایجاد سازگاری میان این دو و یا به سبب ناتوانی نظام فلسفیِ آنها بود.

میرداماد با استفادهٔ از تجربیات اندیشمندان پیشین خود و با احاطه‌ای که بر نصوص

---

۱. ر.ک: جذوات و مواقیت. ص ۱۶۰.

دینی داشت، در انطباق نظام فلسفی خویش بر مضامین شیعی و آشتی میان عقل و شرع ـ که در ظاهر گاه با هم ناسازگاری داشتند ـ توفیق بسیاری یافت.

سالها از محضر اعاظم و اساطین و خبرگان علوم روایی کسب فیض کرده و جانش از نسیم روح بخش کلمات معصومان(ع) سرمست شد. از بسیاری از مشایخ اجازه، اجازهٔ روایت داشت. در اثر اُنس با روایات و غواصّی در اقیانوس بی‌کرانهٔ آنچه که از پیامبر گرامی اسلام و ائمّهٔ(ع) بر جای مانده، و تسلّط بر تمامی دانشهای عقلی و نقلی، بر بسیاری از منابع روایی همچون الکافی، الإستبصار، من لایحضره الفقیه شرح و حاشیه نگاشت؛ و گاه در تفسیر برخی از روایات ـ مانند: حدیث «إنّما الأعمال بالنیّات»[1]، «نیّة المؤمن خیر من عمله»[2] و حدیث تمثیل حضرت علی(ع) به سورهٔ توحید، رسالهٔ مستقلّی تحریر کرد.

در تفسیر و تأویل آیات نیز مهارت خارق العاده داشت. استشهادهای مکرّر به آیات و روایات، و آمیختن عبارات فلسفی با آنها، نشانهٔ بارز اُنس او با آیات و روایات و اصرار وی بر اثبات توافق و همنوایی عقل و شرع است.

۲. آرا و اندیشه‌ها

در میان مجموعهٔ آرا و نظریات فلسفی میرداماد ـ جدای از آن دسته از نظریاتی که مورد اتّفاق حکمای پیش از او بوده و یا به نوعی اشتهار داشته ـ به سه دسته بر می‌خوریم:

۱. آرای ابداعی و ابتکاری، مانند: تقدّم دهری، تقدّم سرمدی و به تبع آن حدوث دهری و حدوث سرمدی.

۲. آرایی که کمتر کسی بدانها قائل بوده ـ اقوال شاذّ و نادر و به اصطلاح خلاف مشهور ـ مانند انحصار مقولات در دو مقوله.

۳. راه حلّهایی که برای حلّ برخی از معضلات و مشکلات علوم ارائه کرده، مانند: نظریهٔ وحدت حمل برای رفع تناقض از قضایای متناقض نما.

---

۱. بحارالأنوار، ج ۷۰، ص ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۹ و ج ۸۴، ص ۲۴۸ و ۳۷۱.

۲. بحارالأنوار، ج ۷، ص ۳۲۲؛ ج ۷۰، ص ۱۸۹، ۱۹۰ و ...

در این قسمت به اجمال به برخی از این نوع اندیشه‌ها اشاره می‌کنیم:

الف. حدوث دهری: یکی از مسائل جنجالی و بسیار کهن فلسفی، مسئلهٔ حدوث و قدمِ عالم هستی است. در طول تاریخ همواره متکلّمان و فیلسوفان در این مسئلهٔ بنیادی با هم نزاع و مجادله داشتند:

تصوّر متکلّمان از حدوث و قدمْ محصور در حدوث و قدم زمانی بود. از دید آنها حادث به موجودی اطلاق می‌شد که مسبوق به عدم زمانی باشد و قدیمْ موجودی بود که مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ و بدین ترتیب، حقّ تعالی را قدیم زمانی و ماسِوای او را حادث زمانی می‌انگاشتند.

در مقابل، فلاسفه عالم امکان را قدیم زمانی می‌دانستند و بر این باور بودند که حدوثِ آن از نوع حدوث ذاتی است؛ و تقدّم واجب بر ممکنات، همانند تقدّم هر علّت تامّه‌ای بر معلولش، تقدم ذاتی است، نه زمانی. چه پذیرش حدوث زمانی عالم، به معنای فرض زمانی است که در آن زمان عالم نبوده امّا خالق هستی وجود داشته؛ و این مستلزم تخلخل زمانی در افاضهٔ وجود و خلق و آفرینش، و منافی با صفات کمالیهٔ حقّ ـ تبارک و تعالی ـ است.

این سرآغازی شد برای مجموعه‌ای، از نزاعها و مشاجره‌های شدید میان حکما و متکلّمان. متکلّمان حکما را تکفیر می‌کردند و حکما متکلّمان را تجهیل.

میرداماد در این میان همچو فارابی اندیشهٔ جمع بین این دو رأی را در سر می‌پرورید، و سرانجام با ابداع تئوری «حدوث دهری» غائله را پایان داد:

دهریّاً أبدا سیّد الأفاضل ‌ ‌ ‌ ‌ کذاک سبق العدم المقابل
بسابقیةٍ له فکّیة ‌ ‌ ‌ ‌ لکنّ في السلسلة الطولیة[1]

او معتقد بود که موجودات عالم هستی دارای سه ظرف و به تعبیری سه امتداد می‌باشند:

۱. زمان: ظرف موجودات مادّی که دائم در حال تغییر و تغیّرند.

---

۱. شرح غرر الفوائد، ص ۱۱۳.

۲. دهر: وعاء مجرّدات و عقول (= اَعیان ثابته یا مُثُل افلاطونی).

۳. سرمد: ساحتِ وجود واجب تعالی و صفات او.

امّا از آنجا که این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبهٔ دونِ خود احاطه و اِشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را به عنوان روابط و نِسَب میان موجودات تعریف کرد. بنابر این:

۱. زمان : یعنی نسبت میان متغیّر با متغیّر.

۲. دهر :یعنی نسبت میان ثابت (= موجودات مجرّد) و متغیّر (= موجودات مادّی).

۳. سرمد: یعنی نسبت میان ثابت (= ذات واجب الوجود) با ثابت (= اسماء و صفات الهی).[۱]

بدین سان، همان گونه که هر یک از مادّیات در حدّی از حدود سلسلهٔ عرضیهٔ زمان موجود نبوده و بعد در حدّی دیگر موجود شده و در نتیجه مسبوق به عدم واقعی زمانی می‌باشند، در سلسلهٔ طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبهٔ بالاتر می‌باشند ـ نه بر عکس ـ یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی می‌باشند.

بنابر این گرچه مادّیات آغاز زمانی ندارند، امّا از یک آغاز فرا زمانی ـ موسوم به دهر ـ برخوردارند. به دیگر سخن: هر چند عالم مادّیات ـ آن گونه که حکما معتقدند ـ قدیم زمانی است، امّا حادث دهری نیز هست.

بدین ترتیب دو نوع حدوث دهری و سرمدی به انواع حدوث، و دو قسم تقدّم دهری و سرمدی به اقسام تقدّم افزوده شد.

میرداماد در تقویم الإیمان برای اثبات اینکه حدوث دهری از لوازم ماهیات جایزات است، برهانی را اقامه می‌کند که در هیچ یک از آثارش بدان اشاره نکرده است:

و إذ كنت من قبل قد تحقّقت أنّ من خواصّ الشيء الجائز بالذات أن يفتاق في جوهر ذاته إلى مشيّء واجب بالذات يذوّت ذاته و يشيّء شيئيّته، تكون نفس مرتبة ذاته بعينها

---

۱. شیخ در التعلیقات ص ۴۳، چنین می‌گوید : « نسبة الأبديات إلى الأبديات تسمّى السرمد. و نسبة الأبديات إلى الزمان هو الدهر. »

درجة الوجود المتأصّل في الأعيان؛ و قد بزغ لك الآن أنّه مهما يكن الأمر كذلك تكن المسبوقية بالذات هي بعينها المسبوقية الدهرية؛ فإذن قد استبان أنّ طباع الجواز الذاتي هو الذي يثبّط الذاتَ و يعجّزها عن قبول السرمدية.

فإذن الحدوث الدهري ـ و هو أن لايكون دخول الذات في الوجود إلّا من بعد عدمها الصريح في الدهر ـ من لوازم المهيّة بالنسبة إلى جملة الجائزات من حيث طباع الجواز الذاتي المشترك؛ كما الحدوث الذاتي ـ و هو مسبوقية الذات بليسيّتها البسيطة بحسب نفس جوهرها حين إيسيّتها بالفعل من صُنع الجاعل مسبوقيةً بالذات في لحاظ العقل ـ أيضاً كذلك بالنسبة إليها جميعاً.

و كما الحدوث الزماني ـ و هو أن لايكون دخول الذات الزمنية في الوجود إلّا من بعد العدم الزماني المستمرّ في الأزمنة الخالية بعديةً بالزمان ـ من لوازم المهيّة بالنسبة إلى الذوات الكائنة الفاسدة من حيث الطباع الذاتي المشترك بين قاطبتها؛ أعني الهيولانية.

فهذا برهان آخر وراء ما قوّمناه بإذن الله سبحانه في الصحيفة الملكوتية و في غيرها من صحفنا الحكمية.[۱]

اساساً در میان تمامی نظریات فلسفیِ وی، آنچه باعث شهرت و آوازه‌اش گردید و از اهمیّت خاصّی برخوردار است، همین نظریهٔ ابداعیِ حدوث دهری یا فرا زمانی است که یکی از شاهکارهای فلسفی به شمار می‌آید و با مسائل فلسفیِ دیگری چون: حرکت و زمان، علم پیشین الهی و ربط متغیّر با ثابت در ارتباط است که شرح آن از حوصلهٔ این مقال خارج است.

ب. مسئلهٔ بداء: «بَداء» در لغت اسم مصدر از مادّه « بدو » و به معنای ظهور، هویدایی و پیدایی است. میرداماد در این رابطه می‌گوید :

فنقول: البداء ممدود على وزن السماء، و هو في اللغة اسم لما ينشأ للمؤمن من الرأي في أمر، و يظهر له من الصواب فيه، ولايستعمل الفعل منه مفطوماً عن اللام الجارّة، و أصل ذلك من «البُدُوّ » بمعنى الظهور؛ يقال : «بدا الأمر يبدو بُدُوّاً» أي ظهر؛ و «بدا لفلان في هذا الأمر بداءٌ» أى نشأ و تجدّد له فيه رأي جديد يستصوبه؛ و فعل فلان كذا ثمّ بدا له،

---

۱. اثر حاضر، ص ۳۲۳.

أي تجدّد و حدث له رأي بخلافه، و هو ذو بدواتٍ بالتاء، قاله الجوهری في الصحاح و الفيروزآباديّ في القاموس و صاحب الكشّاف في أساس البلاغة؛ و ذو بدوانٍ بالنون، قاله ابن الأثير في النهاية لايزال يبدو له رأي جديد، و يظهر له أمر سانح، ولايلزم أن يكون ذلک ألبتّة عن ندامة و تندّم عمّا فعله، بل قَدْ و قَدْ، و ربّما و ربّما. إذ يصحّ أن تختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات و الآونة؛ فلايلزم أن لايكون بداءٌ إلّا بداء تندُّمٍ.[1]

و امّا در اصطلاح، بداء يعنی ظهور رأی و انديشه‌ای كه قبلاً نبوده است؛[2] و در سه مورد به كار می‌رود :

۱. بداء در علم : آن است كه بر عالِم خلاف علم او ظاهر شود، و در مورد خدا چنان است كه خلاف آنچه می‌دانسته، بر او آشكار گردد.

۲. بداء در اراده : آن است كه بر انسان يا بر خدا خلاف آنچه درست می‌دانسته و اراده و حكم كرده، ظاهر شود.

۳. بداء در امر : آن است كه امر كننده ـ خدا يا انسان ـ فرمانی دهد و آن گاه فرمانی ديگر مخالف و متقابل با فرمان نخستين خود صادر كند.[3]

امّا از ديد ميرداماد ميان بداء و نسخ ـ كه عبارت از به پايان رسيدن زمان يک حكم شرعی است ـ نوعی هماهنگی و تناسب وجود دارد. او در رسالهٔ مستقلّی كه در مقام تحليلِ ماهيت بداء نگاشته چنين می‌گويد :

بداء در تكوين به منزلهٔ نسخ در تشريع است. پس آنچه كه در عالم تشريع و احكام شرعی ـ اعمّ از تكليفی و وضعی ـ رخ می‌دهد «نسخ»؛ و آنچه كه در عالم تكوين و افاضات تكوينی به وقوع می‌پيوندد «بداء» ناميده می‌شود. گويا «نسخ» بداء تشريعی و «بداء» همان نسخ تكوينی است.[4]

بی‌شک رسالهٔ نبراس الضياء يكی از عميق‌ترين و گرانبهاترين آثاری است كه پيرامون

---

۱. نبراس الضياء، ص ۵۵.

۲. التعريفات، ص ۱۹.

۳. الملل و النحل، ج ۱، صص ۱۴۸ ـ ۱۴۹ به نقل از دايرة‌المعارف تشيّع، ج ۳، ص ۱۲۸.

۴. نبراس الضياء، صص ۵۵ ـ ۵۶.

مسئلهٔ بداء به رشته تحریر درآمده است. خواننده با مطالعهٔ این کتاب سوار بر مَرکبِ راهوار اندیشه‌های نویسندهٔ توانای آن به عمق بحثهای روایی و عقلی و نزاعهای پُر دامنهٔ متکلّمان و حکما رهنمون می‌شود و در پرتوی براهین به کار رفتهٔ در آن، به قول حقّ دست می‌یازد.

ج. **مسئلهٔ جبر و اختیار**: بدیهی است که هر فعلِ اختیاری، فاعلی دارد که از روی اراده و اختیار آن را انجام می‌دهد؛ و محال است که یک فعلِ اختیاری از دو فاعل سرزند. حال سؤال این است که آیا افعال اختیاری انسانْ معلولِ خود اوست و آدمی اعمال اختیاری را به ارادهٔ خویش انجام می‌دهد یا در افعال خویش از اختیار برخوردار نیست و آن گونه عمل می‌کند که از پیش برای او تعیین شده و خالق هستی اراده کرده، و به اصطلاح مجبور است ؟

این پرسش که از آن با عنوان « مسئلهٔ جبر و اختیار » یاد می‌شود، از بغرنج‌ترین مسائلی است که از دیرباز فکر و اندیشهٔ آدمی را به خود مشغول کرده است. از این رو، افزون بر متکلّمان و فیلسوفان الهی که با رویکرد دینی به بحث در پیرامون آن پرداخته‌اند، اندیشمندان و فیلسوفان حقیقت جوی دیگر نیز به انگیزهٔ کشف حقیقت و ارضای کششهای درونی و فطری خویش به گونه‌ای دیگر بدان توجّه نموده و درصدد تحلیل و بررسی آن برآمده‌اند.

در میان مجموعهٔ پاسخها و راه حلّها و تقریرهایی که اندیشمندان مسلمان به این پرسش بنیادین داده‌اند، شش رهیافت عمده وجود دارد:

۱. گمانهٔ متکلّمان اشعری این بود که اختیار با علم، فاعلیت و علّیت تامّهٔ الهی، و قضا و قدر تهافت دارد. از این رو آدمی را مجبور انگاشتند.

۲. متکلّمان معتزلی نیز چون جبر را با ارسالِ رُسُل، انزال کتب آسمانی، و ثواب و عقاب، و وجدان و بداهت در تناقض می‌دیدند، انسان را موجودی مختار پنداشتند.

در میان نصوص و مضامین دینی شواهدی در تأیید نظریهٔ هر دو گروه وجود دارد.

۳. متکلّمان شیعی و برخی از حکمای الهی رهیافت اشعری و معتزلی را بیراهه می‌دانستند و معتقد بودند که هیچ تهافت و تناقضی میان علم و ارادهٔ الهی با اختیار آدمی نیست و افعال اختیاری مستند به هر دو است. چه ارادهٔ این دو در طول یکدیگر است؛ و

استناد فعل واحد به ارادهٔ دو فاعل هنگامی محال است که دو فاعل در عرض یکدیگر باشند. بنابراین، می‌توان گفت که آدمی در عین اختیارْ مجبور و در عین جبرْ مختار است. بدین ترتیب، ایشان راه میانه را در پیش گرفتند؛ و این سخن امام صادق(ع) را که: « لا جبر و لا تفویض بل أمر بین أمرین »[1] از طریق سلسلهٔ طولی دو فاعل تفسیر کردند.

۴. عرفاء با استناد به نظریهٔ وحدت وجود، رهیافت « لا جبر و لا تفویض » را به گونه‌ای دیگر تأویل کردند. آنها بر این‌باور بودند که مقصود از « نه جبر و نه تفویض » اجتماع و ترکیب این دو نیست. یعنی این گونه نیست که از سویی جبر حاکم باشد و از سویی دیگر اختیار، و نیز این گونه نیست که نه جبر حاکم باشد و نه اختیار و واقعْ امری میانهٔ این دو باشد، بلکه واقعْ امری است فوق الأمرین؛ یعنی واقعْ امری فرای جبر و اختیار است. چه جبر در جایی متصوّر است که جابری باشد و مجبوری. به اصطلاح جبر مقوله‌ای است نسبی و دو سویه. در حالی که در جهان هستی یک وجود بیشتر نیست و کثرات همه از تجلّیاتِ اویند:

در مذهبِ اهل کشف و ارباب شهود　　عالم همه نیست جز تفاصیلِ وجود
چندین صور ارچه ظاهر از وی بنمود　　چون در نگری نیست بجز یک موجود

* * *

اوست کز نورِ ظهورش می‌نماید این و آن
و آنچه می‌پنداریش عالم بجز پندار نیست

و وقتی جبر متصوّر نبود، اختیار نیز معنی نخواهد داشت. چه اختیار در زمینه‌ای معنا دارد که جبر امکان پذیر باشد و در عین حال واقع نشده باشد.

۵. میرداماد در رسالهٔ الإیقاظات به طور مبسوط پیرامون خلق افعال[2] ـ مسئلهٔ جبر و اختیار ـ و شبهاتی که حول آن مطرح شده، بحث کرده است. او طولی بودن علل و مجموعهٔ فاعل‌ها و قاعدهٔ « نه جبر و نه تفویض » را به گونهٔ دیگر تقریر کرده.

---

۱. بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۹۷؛ ج ۵، ص ۱۲ و ۲۲؛ ج ۷۱، ص ۱۲۷ و ج ۷۸، ص ۳۵۴.

۲. او در این باره، دو رسالهٔ مختصر با نام خلق الأعمال نیز تألیف کرده است. ر.ک: گنجینهٔ بهارستان، ج ۱ (حکمت ۱)، صص ۳۱۱ ـ ۳۲۴.

اجمال آن اینکه : هر فعلی یک فاعلِ مباشرِ تامّ دارد و یک جاعل. فاعلِ مباشرْ جزء اَخیرِ علّت تامّهٔ فعل و مصداق حقیقی، عرفی و لغوی فاعل بالاختیار است، امّا جاعلِ تامّ بالاختیار نیست. جاعلْ موجودی است که وجود و تمامی شؤون وجودی یک پدیده را آن به آن افاضه می‌کند. جاعل تامّ حقیقی منحصر در ذات باری است. اوست که پیوسته وجودِ اسباب، علل، شرایط و مقدّماتِ فعل را افاضه و جعل می‌کند، و همواره در مقام خلق و آفرینش است : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[1] چه ـ همان‌گونه که در جای خود به اثبات رسیده است ـ ممکنات افزون بر حدوث در بقا نیز نیازمند به علّت تامّه و جاعل خویش‌اند. بنابراین، هیچ تهافتی میان اراده و اختیار آدمی و خالق هستی نیست. زیرا آدمی فاعلِ افعال اختیاری و حقّ تعالی جاعلِ آن است؛ از سویی فاعل در طول جاعل است و در هر آنْ نیازمند به جاعل.

۶. تصویری که صدرای شیرازی از علّیت و توحید افعالی ارائه کرد، چیزی فراتر از اندیشهٔ متکلّمان شیعی و تا حدودی نزدیک به دیدگاه عرفا و مبانی میرداماد و مؤیَّد به ادلّهٔ نقلی است. او معتقد بود که تمامی علّتها و فاعلها عین ربط به واجب تعالی بوده و هیچ نحوه استقلالی ندارند : « لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّه ». افاضهٔ وجود منحصر در ذات باری است و دیگر علّتها از مجاری و واسطه‌های فیض اویند. این گونه نیست که تنها وجودِ فاعلِ مباشر مستند به او باشد، بلکه تمامی شؤون او نیز مستند به فاعلِ حقیقی است و هر آنْ وجود و تمامی شؤون وجودی را به فاعل افاضه می‌کند. چه فاعلِ مباشر عینِ تعلّق و وابستگی به اوست.

د. اصالت ماهیت : ذهن آدمی هر واقعیتِ موجود را به دو جزء تحلیل می‌کند :

۱. جزئی که باعث تمایز یک موجود از دیگر موجودات می‌شود؛ یعنی چیستی آن‌که در اصطلاح « ماهیت » نامیده می‌شود.

۲. جزئی که مشترک میان تمامی موجودات است؛ یعنی هستی یک پدیده که در اصطلاح « وجود » نامیده می‌شود.

به عبارت دیگر: هر ممکنی زوجی است مرکّب از ماهیت و وجود : «کلّ ممکن زوج ترکیبي له مهيّة و وجود ».

---

۱. رحمن / ۲۹.

حال سخن در این است که آنچه در خارج وجود دارد، یک چیز است. در حالی که در ذهن ما دو صورت از آن وجود دارد. از این رو، باید یکی از این دو مفهومِ ذهنی، اصیل و منشأ آثار خارجی باشد و دیگر اعتباری؛ یعنی آنچه که در خارج تحقّق دارد یا مصداق حقیقی و بالذاتِ وجود است و مصداق اعتباری و بالعرضِ ماهیت و یا بالعکس.

البته در بدو امر چهار احتمال، قابل تصویر است :

۱. وجود و ماهیت هر دو اصیل و منشأ آثار خارجی باشند.

۲. هیچ یک اصیل نباشند.

۳. ماهیت اصیل و وجود اعتباری باشد.

۴. وجود اصیل و ماهیت اعتباری باشد.

امّا از میان این چهار فرض، دو احتمال نخست محال است. چه احتمال اوّل مستلزم :

الف . ثنویت نفس الامری[1] ـ اینکه هر موجود خارجی دو موجود باشد ـ بلکه مستلزم کثرت نفس الامری ـ اینکه موجود خارجی بی‌نهایت موجود باشد ـ[2]

ب . و امتناع حمل امکان بر وجود است.

استحالهٔ احتمال دوم ـ اینکه هیچ یک از وجود و ماهیت اصیل نباشند ـ نیز بدان دلیل است که مستلزم آن است که در ورای ذهن آدمی هیچ چیزی وجود نداشته باشد و این یعنی افتادن در ورطهٔ گرداب سفسطه.

بنابر این، در قالب یک قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه می‌توان گفت : یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا ماهیت اصالت دارد و وجود اعتباری است.

آنچه که گذشت تصویری اجمالی از مسئلهٔ اصالت وجود یا ماهیت بود. این مسئله پیش از صدرالمتألهین به شکلِ صریح و با توجّه به ثمرات مهمّ مترتّب بر آن، در هیچ یک از منابع فلسفی مطرح نبود. او بود که برای نخستین بار این بحث را به صورتی منطقی طرح کرد و با اثبات اصالت وجود، نتایج بسیار ارزشمندی را از آن استنتاج کرد. اصالت

---

1. Dualism.

۲. زیرا در صورتی که وجود و ماهیتِ هر پدیده اصیل باشند، آن گاه هر یک از آن وجود و ماهیت، دارای ماهیت و وجودی خاصّ خواهند بود، و این تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.

وجود در ساختار نظام فلسفی او ـ موسوم به حکمت متعالیه ـ نقش مهمّی را ایفا کرد و رهاوردهای گرانسنگی را به همراه آورد.[۱]

بنابر این، اینکه اصالت وجود را به حکمای مشّایی و اصالت ماهیت را به فیلسوفان اشراقی نسبت داده‌اند، چندان بر واقعیت منطبق نیست؛ حتّی گاه در میان آثار آنها عباراتی به چشم می‌خورد که با آنچه که بدانها منسوب است، قابل توجیه و تطبیق نیست.

میرداماد نیز از جمله شخصیتهایی است که او را در زمرهٔ پیروان نظریهٔ اصالت ماهیت شمرده‌اند. امّا برخی از عبارت او با این ادّعا سازگار نبوده و رایحهٔ اصالت وجود از آن استشمام می‌شود. به عنوان نمونه به فرازهایی از کتاب القبسات اشاره می‌کنیم :

> قد استبان أنّ الشيء، إذا كانت له مهيّة وراء الوجود صحّ أن توجد مهيّته وجوداً ارتسامياً بالانطباق في ذهنٍ مّا من الأذهان؛ فتكون ماهيته ـ من حيث هذا الوجود الانطباعي ـ منسلخةً عن التقرّر الأصيل و الوجود المتأصّل في متن الخارج و حاقّ الأعيان. فأمّا إذا كان الشيء مهيّته هي بعينها الوجود الأصيل في متن الخارج و حاقّ الأعيان؛ فتكون نسبة الوجود الأصيل العيني إلى ذاته نسبةَ الإنسانية إلى ذات الإنسان ...
>
> فإذن لو كانت للشيء ماهية وراء الوجود، كانت مرتبة ماهيته وراء مرتبة الوجود التي هي بعينها مرتبة التشخّص أو مساوقتها ...
>
> و أمّا إذا كان الوجود الأصيل في الأعيان هو نفس ماهيته بعينها فلاتتصوّر له لا محالة كلّية ولا تشخّص ... إذا لم تكن الذات العينية وجودها الأصيل في متن الأعيان هو بعينه جوهر نفسها و مرتبة ذاتها من حيث هي هي.[۲]

بی‌شکّ مباحثی از این دست در تکوین نظریهٔ اصالت وجود با ساختاری که صدرالمتألّهین ابداع کرد، نقش مؤثّری داشته است.

هـ. مقولات عشر : به اتّفاق همگان، ارسطو نخستین کسی است که این بحث را طرح کرد. امّا شیخ اشراق معتقد بود که ارسطو آغازگر این بحث نیست، بلکه شخصی به نام

---

۱. البته آن گونه او خود در اسفار (ج ۱، ص ۴۹) صریح دارد، نخست از طرفداران نظریهٔ اصالت ماهیت بوده و بشدّت از آن دفاع می‌کرده، امّا لطف الهی شامل حالش می‌شود و در اثر انوار ربوبی به اندیشهٔ حقّ رهنمون می‌گردد.

۲. القبسات، صص ۵۱ ـ ۴۹.

ارخوطرس مُبدِع آن بوده است.[۱] در هر حال، مبحث مقولات (= قاطیغوریاس) برای اوّلین بار در مجموعهٔ رسائل منطقی ارسطو ـ موسوم به ارغنون ـ و به عنوان نخستین رساله طرح شد. بعدها دیگر دانشمندان علم منطق نیز به پیروی از معلّم اوّل این بحث را در کتابهای منطقی گنجاندند. امّا بتدریج در اثر رشد منطق و شکوفایی حکمت اسلامی، مبحث مقولات از سلسله بحثهای منطقی خارج و در زمرهٔ مباحث فلسفی قرار گرفت.

در منطق بحث از مقولات پس از مبحث کلّیات خمس (= ایساغوجی) آغاز می‌شود. چه پس از انقسام کلّی به اقسام پنج گانه و تبیین کلّی‌ای به نام جنس که ما به الاشتراک افرادِ مختلفة الحقیقة است، این سؤال مطرح می‌شود که آیا هر جنسی خود زیر مجموعهٔ جنسی دیگر قرار دارد؟ و اگر چنین است، این سلسله به کجا منتهی می‌شود؟ در مبحث کلّیات خمس اثبات می‌شود که سلسلهٔ اجناس تصاعدی است و در نهایت به جنسی منتهی می‌شود که فراتر از آن جنسی نیست. در اصطلاح این جنس «جنس عالی» یا «جنس الأَجناس» نامیده می‌شود؛ و مقولات در واقع همان اجناس عالیهٔ ماهیات ممکنه می‌باشند.

و امّا بحث حکما از مقولات، از اینجا آغاز می‌شود که اگر ما نسبت هر مفهومی را با وجود لحاظ کنیم، از سه حال بیرون نیست:

۱. یا وجود برایش ضروری است (= واجب الوجود).

۲. یا عدم برایش ضروری است (= ممتنع الوجود).

۳. و یا اینکه وجود و عدم برایش یکسان است (= ممکن الوجود).

در مبحث مربوط به ویژگیهای واجب الوجود و صفات باری، به واسطهٔ براهین توحید اثبات شده است که او منحصر در یک فرد است. امّا ماهیت ممکنات دارای افراد متعدّدی است که از آنها با عنوان مقولات یاد می‌شود.

اصطلاح مقولات جمع مقوله و به معنای محمول است. علّت این نامگذاری آن است که تنها مقولات هستند که به حمل ذاتی بر اشیا حمل می‌شوند و چیزی به حمل ذاتی بر آنها حمل نمی‌شود.

---

۱. ر.ک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱ (التلویحات)، ص ۱۲.

یکی از اختلافی‌ترین مباحث، بحث از عدد و شمار مقولات است. در کتاب مقولات و آراء مربوط به آن به شانزده رأی اشاره شده است.[۱]

مشهور ـ از جمله شیخ الرئیس بوعلی سینا و صدرالمتألّهین شیرازی ـ معتقدند که مقولات منحصر در ده مقوله می‌باشند:

انّ المقولات قدیم تحصر	في العشر و هي «عرض» و «جوهر»
فأوّل له وجود قاما	بالغیر و الثاني لنفسٍ داما
ما یقبل القسمة في الذات ف«کم»	و «الکیف» غیر قابلٍ بها ارتسم
«أین» حصول الجسم في المکان	«متی» حصولٌ خصّ بالزمان
و نسبةٌ تکرّرت «إضافة»	نحو اُبوّة أخا لطافة
«وضع» عروضُ هیئةٍ بنسبة	لجزئه و خارج ذا ثبت
و هیئة بما أحاط و انتقل	«ملک» کثوب أو أهاب اشتمل
«أن یفعل» التأثیر، «أن ینفعلا»	تأثّر مادام کلّ کملا[۲]

ایشان هیچ برهانی برای اثبات ادّعای خویش و اینکه مقوله‌ای وجود ندارد که اعمّ از تمامی یا بعضی از مقولات یاد شده باشد، اقامه نکرده و صرفاً به استقراء استناد کرده‌اند.

برخی همچون عمر بن سهلان ساوجی معتقد بودند که مقولات نسبی به یک مقوله ـ یعنی مقولهٔ نسبت ـ باز می‌گردند، و در نتیجه مقولات منحصر در چهار مقولهٔ جوهر، کمّ، کیف و نسبت می‌باشند. غافل از اینکه نسبتْ مفهومی غیر ماهوی است که از نحوهٔ وجود انتزاع می‌شود. بعلاوه اگر صرف عمومیتِ مفهومِ نسبت برای مقوله بودنِ آن کافی باشد، در آن صورت می‌توان چنین ادّعا کرد که:

۱. مقولات منحصر در دو مقولهٔ جوهر و عرض باشند. چه مفهوم عرض بر تمامی مقولات عرضی صدق می‌کند.

۲. یا اینکه مقولات منحصر در یک مقوله باشند. چه مفاهیمی همچون شیء و ماهیتْ اعمّ از تمامی مقولات بوده و بر همهٔ آنها صادقند.

---

۱. ر.ک: مقولات و آراء مربوط به آن، صص ۵۴ ـ ۵۵.

۲. مجموع المتون الکبیر، ص ۴۹۰.

شیخ اشراق نیز معتقد بود که مقولات عبارتند از : حرکت، مضاف، کمّ، کیف و جوهر. عینِ عبارت او چنین است:

و لمّا کان المحمول علیه الوجود إمّا موجوداً لا في موضوع و هو الجوهر، و إمّا موجوداً فیه إمّا غیر قارّ الذات کالحرکة، أو قارّها الذي لایعقل إلّا مع الغیر و هو المضاف، و القارّ الغیر الإضافي إمّا أن یوجب لذاته التجزّي و النسبة و هي الکمّیة، أو لایوجب لذاته ذانک و هو الکیف؛ فانحصرت الأُمّهات من المقولات في خمسة.[۱]

افزون بر اشکالات پیشین، ایرادی که بر شیخ اشراق وارد می‌شود این است که حرکت مفهومی است که از نحوهٔ وجود ـ یعنی از وجود سیّال غیر قارّ ـ انتزاع می‌شود؛ و وجود در مقابلِ ماهیت قرار دارد؛ بنابر این، نمی‌توان حرکت را جزء مقولات که از مصادیق ماهیت‌اند به شمار آورد.

و امّا دیدگاه میرداماد : آن گونه که از ظواهر کلمات میر در اثر حاضر برمی‌آید، او مقولات را منحصر در دو مقولهٔ جوهر و عرض می‌داند. میر در بخش مربوط به انواع جوهری و مقولات عرضی چنین می‌گوید :

إنّ تحت کلّ من الجنسین الأقصیَین أنواعاً أوّلیةً محصّلةً متباینةَ المهیّات في درجة واحدة هي أجناس الأنواع، مترتّبةً في التنازل إلی السافلات الحقیقیة. ففي جنس مقولة الجوهرِ الجوهرُ العقليُّ المفارقُ مطلقاً، و یقع علی الأنوار العقلیة المتخالفة الأنواع التي هي بالفعل في الفطرة الأولی بحسب کمالاتها التي هي فرائض الحقیقة أو نوافلها علی الإطلاق؛ و الجوهر النفسي المفارق في ذاته فقط، و یقع علی النفوس المفارقة التي لها في فطرتها الأولی کمالاتٌ بالقوّة یتحمّل هي بها بالفعل في الفطرة الثانیة؛ و الهیولی الأولی فعلیة جوهر ذاتها متضمّنة فیها القوّة المطلقة و تعمّ الهیولیات المختلفة بالحقیقة النوعیة و الصورة القائمة الوجود و التشخّص في المادّة بضربَیها الجرمانیة المنوّعة و المتقوّم من المادّة و الصورة الذي هو البرزخ، أي الجسم بأقسامه التي هي البرازخ الجسمانیة بأنواعها و في جنس مقولة العرض الذي هو مقولة المقولات المشهوریة العرضیة علی الحقیقة.[۲]

---

۱. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱ (التلویحات)، ص ۱۱.

۲. اثر حاضر، ص ۲۰۵.

و. نظریهٔ وحدت حمل : برخی از قضایا به گونه‌ای هستند که در ظاهر خود را نقض می‌کنند. قضایای مانند : « جزئی جزئی است » در حالی که جزئی کلّی است و افراد متعدّد دارد؛ و « المعدوم المطلق لایخبر عنه » و حال آنکه این خود نوعی خبردادن از معدوم مطلق است. این قضایای معمّا گونه که در زبان اروپایی پارادکس[1] ـ یعنی متناقض‌نما ـ نامیده می‌شوند، از دیرباز توجّه اندیشمندان را به خود جلب کرده‌اند. حکما و علمای منطق پیش از طرح این شبهه وحدتهای لازم در تناقض را منحصر در هشت وحدت انگاشتند:

در تناقض، هشت وحدت شرط دان	وحدتِ موضوع و محمول و مکان
وحدتِ شرط و اضافه، جزء و کُل	قوّه و فعل است در آخر زمان

امّا پس از آن، با بحثها و تحقیقهای فراوان، وحدت حمل را نیز بدان افزودند. بدین ترتیب، تناقض بدوی در قضایای یاد شده از میان رفت. به عنوان مثال در قضیهٔ « جزئی جزئی است » معتقد بودند که حمل اوّلی است؛ یعنی مقصود از جزئی ـ موضوع قضیه ـ مفهوم جزئی است. چه هر مفهومی خودش خودش است. امّا وقتی همین جزئی را نسبت به افراد و مصادیقش بسنجیم ـ حمل شایع ـ دیگر جزئی نخواهد بود، بلکه کلّی است.

حاج ملّاهادی سبزواری در شرح منظومه این راه حلّ را به برخی از متأخّران نسبت داده است؛[2] و مشهور آن است که این نظریه را صدرالمتألّهین شیرازی اِبداع کرده است. در حالی که در اثر حاضر مشاهده می‌کنیم میرداماد پیش از آنها به این نکته توجّه داشته و به تحلیل آن پرداخته است.

۳. نثر و شیوهٔ نگارش

میرداماد به جملهٔ فنون ادبی، اعمّ از صرف، نحو، لغت، معانی، بیان، بدیع و عروض

---

1. paradox.

۲. شرح المنظومة، ص ۶۰.

احاطه داشت. افزون بر آن، از جودتِ طبع و سلاستِ بیان برخوردار بود. شاهدِ صدقِ این مدّعا، مثنوی لطیف، جذّاب و مملوّ از استعارات، مجازات و صنایع ادبی مشرق الأنوار و نامه‌ای است که خطاب به شیخ بهاءالدین نگاشته است. امّا نثر او بویژه در آثار علمی‌اش، نثری منحصر به فرد است. نثر او دارای ویژگیهای خاصّ است. این ویژگیها به قدری است که حتّی برخی او را صاحب سبک دانسته‌اند. سخن این عدّه اگر بتمامه درست نباشد، لااقلّ به این مقدار قابلِ قبول است که نثر وی دارای عناصری است که آن را از نوشته‌های دیگران متمایز می‌سازد.

میر چه در ناحیهٔ مفردات و واژگان و چه در ناحیهٔ ترکیب و ساختار جملات به گونه‌ای خاصّ عمل می‌کرد. از واژگان نامأنوس، و غریب بسیار بهره می‌برد و حتّی خود دست به جعلِ لغات می‌زد. در زمینهٔ ترکیب و ساختار عبارتها نیز گاه از قواعد معمول عدول می‌کرد و اندیشه‌های خویش را در قالبهایی فراتر از قید و بندهای معمولِ ادبی القاء می‌نمود؛ و همین باعث شده بود تا نثرش، نثری متکلّفانه و آمیختهٔ با تعقید و پیچیدگیهای خاصّ باشد. در نتیجه بسیاری از فهمِ مطالبِ او عاجز باشند و درک نوشته‌هایش را نوعی هنر بدانند. میر خود در پاسخ به یکی از منتقدان معاصرش چنین می‌نگارد:

> نهایت مرتبهٔ بی‌حیایی است که نفوس معطّله و هویّات هیولانیه در برابر عقول و جواهر قادسه به لافِ گزاف و دعوی بی‌معنی برخیزند. این قدر شعور باید داشت که سخنِ من فهمیدن هنر است، نه با من جدال کردن و بحث نام نهادن.

علاّمه سیّد محسن امین نیز پیرامون نثر خاصّ میر چنین می‌نویسد:

> و عباراته في بعض مؤلّفاته غير خالية من التعقيد، و قد يستعمل في عناوين كلامه ألفاظاً تفرّد باستعمالها بحالٍ شبيهٍ بالتقعّر؛ فيقول في رسالة الإيضاح: «استوجب حقّ صون الدين عن تحريف الغالين استجدادَ الكشط و استحفاء الفحص في تقدمة و استنباطات ثلاث و تختمة.» و يقول في بعض عناوينه: «ضابط و فيصل»، «ضابطة و تثبيت» و في بعضها: «ذيالة فيها مقالة»، «ذنابة»، «ضابطة إحصائية»، «شكّ و ضابطة»، «بحث تفصيلي و ضابط تفصيلي»، «ضابطة تلخيصية» و «لحاقة».[1]

---

۱. أعيان الشيعة، ج ۹، ص ۱۸۹.

پیچیدگیهای نثر میر و دشواریِ فهمِ آن به حدّی است که برخی برای آن داستانها ساخته‌اند و گاه آن را به نظم در آورده‌اند. از جمله شاعر معاصر، نیما چنین حکایت کرده است:

میرداماد، شنیدستم من
که چوبگزید بُنِ خاکِ وطن
بر سرش آمد و از وی پرسید
مَلَکِ قبر که: «مَن ربّک؟ مَن؟»
میر بگشاد دو چشمِ بینا
آمد از روی فضیلت به سخن:
اُسطُقسی‌ست ـ بدو داد جواب ـ
اُسطُقساتِ دگر زو متقن.
حیرت افزودش از این حرفْ مَلَک
بُرد این واقعه پیش ذوالمن
که: «زبانِ دگر این بندهٔ تو
می‌دهد پاسخِ ما در مَدفن.»
آفریننده بخندید و بگفت:
«تو به این بندهٔ من حرف نزن.
او در آن عالم هم، زنده که بود،
حرفها زد که نفهمیدم من!».[1]

امّا در این میان، آنچه اهمّیت دارد، یافتن علّت این تعقید گویی است:

۱. آیا میر توانِ نگارش سلیس و روان را نداشته؟ بی شکّ این گونه نیست. چه موارد نقض متعدّدی وجود دارد که بطلان این ادّعا را اثبات می‌کند، که به برخی از آنها اشاره شد.

۲. آیا عدم انسجام، سطحی و بی‌محتوا بودن، باعث ابهام آنها شده است؟ بی تردید این گونه نیست، بلکه به اتّفاقِ تمامی شاگردان او و به اجماعِ تمامی آشنایان با مباحث

---

۱. مجموعهٔ کامل اشعار نیما یوشیج، ص ۱۵۷.

فلسفی، اندیشه‌های میر جزء عمیق‌ترین و ناب‌ترین آرای حِکمی در طول تاریخ بشر است. عمق و غنای مبانی میر به حدّی است که برخی به افراط گراییده او را استاد البشر، اَفضلِ الحکماء المتقدّمین و المتأخّرین، فریدِ دهر دانسته و نظیری برایش نیافته‌اند.

پس علّت چیست؟ با توجّه به عصر مصنّف، براحتی می‌توان علّت این مسئله را یافت. چه عصر مصنّف، مساوی با حاکمیت فقها، غلبهٔ دانشهای نقلی، اخباریگری و موج حکمت ستیزی بود. طبیعی است که در چنین فضای رعب انگیزی برای مصون بودن از تیغ برّندهٔ تعصّبات، کج فهمی‌ها و تکفیرها ـ که قطعاً منجرّ به شکنجه، تبعید و قتل می‌شد ـ راهی جز این نبود که آرا و اندیشه‌های عمیق خویش را در پس پرده‌های تعقیدات لفظی پنهان کند تا تنها آنان که صلاحیت پذیرش و فهم معانی عمیق فلسفی را دارند، این پرده‌ها را کنار زنند و به تماشای جمال مضامین مستور در آنها بنشینند.

پروفسور هانری کربن در این رابطه می‌گوید:

> امّا در واقع، صورت مبهم و غامض اندیشه‌های او مربوط به چیست؟ ما نباید برای تفکّر او عدم استحکام و صلابتی که مانع از تسلّط بر خود است، تصوّر کنیم؛ و نیز نباید بپنداریم که وی از یافتن شیوهٔ بیان تمام و کامل عجز داشته، بلکه باید این ابهام و غموضِ بیان را وسیله‌ای برای حمایت و صیانت این فیلسوف و حکیم در برابر عموم دشمنان، در قبال تعقیبها و تعذیبهایی بدانیم که هیچ کدام از فلاسفه و یا شاگردان وی از آن مصون نبوده‌اند.
>
> و اطّلاع دیگری در این مورد در دست داریم که خود مبیّن و مفسّر آن ابهام و غموضِ بیان است. این اطّلاع جنبهٔ رؤیایی دارد ولی حاوی درسی حکیمانه است. ملّاصدرا استاد خود ـ میرداماد ـ را پس از مرگ وی در خواب دید که از او می‌پرسید: سبب چیست که مردم مرا هدفِ تکفیر ساخته‌اند، در حالی که شما را هرگز تکفیر نکرده‌اند، گر چه مسلک و مشرب خاصّ مرا با مشرب شما تفاوتی نیست؟
>
> میرداماد بدو پاسخ می‌گوید: این امر را موجبْ آن است که من مسائل فلسفی را به طرزی بیان داشته‌ام که فقها و متألّهین رسمی را قدرتِ آن نیست که چیزی از آنها درک نمایند و جز یزدان شناسان حکیم کسی قادر به فهم آن مسائل نمی‌باشد. در صورتی که تو راهی بر خلاف طریقت من پیموده‌ای. تو مسائل فلسفی را چنان صریح و روشن بیان

می‌نمایی که هر معلّم ساده وقتی کتابهایت را مطالعه کند، می‌تواند از آن اطّلاعات باخبر گردد. به همین جهت است که تو را در معرضِ تکفیر آورده‌اند، ولی در مورد من از هر ایذا و اهانتی عاجزند![1]

مصنّف گرچه با به کار بردن این شیوه، امکانِ این را یافت تا براحتی به تحقیقات خود ادامه دهد و نظام فلسفی خاصّی را پی‌ریزد، و حکما و فلاسفهٔ متعدّدی را تربیت کند؛ امّا همین امر باعث شد تا علی رغم جایگاه مهمّ او در مسیر رشد و بالندگی حکمت اسلامی، و تأثیرات محسوس و نامحسوس نظریاتش در حکمت متعالیهٔ صدر المتألّهین، گمنام بماند و در منابع تاریخ فلسفه کمتر از او یاد شود.

۴. طهارت، صفای باطنی و کمالات روحی

زندگانی این حکیم متألّه از بدو تولّد تا هنگامهٔ وصل، سراسر طهارت بود و پاکی و عشق الهی و جذبه و نور. در خانواده‌ای که همگی از عالمان وارستهٔ عصر خویش بودند، به دنیا آمد و تربیت شد و در محفل بزرگان حکما و عرفای عصر خویش تلمّذ کرد. تمامی عمر خویش را به عبادت حضرت حقّ، سیر و سلوک و مجاهده پرداخت و در این رهگذر ضمیر پاکش همواره در معرض نسیم جانبخش نفحات الهی و تابش فیوضات و انوار ربّانی قرار داشت و از تجارب جذّاب عرفانی و مشاهدات و خلسه‌های ملکوتی بهره‌مند شد.

«در تزکیهٔ نفسِ نفیس و تصفیهٔ باطن شریف و سِیرَ رضیّه و شِیَم مرضیّه، عدیلِ و نظیر»[2] نداشت، « به خدا زمان از آوردنِ مانندِ او عقیم است و مَکارمش را نمی‌توان احصاء نمود .»[3] « لمحه‌ای از اوقات شریفش به بطالت نگذشته. »[4]

« در زهد و تقوا و عبادات و قیامِ او به وظایف مقرّرهٔ دینیه نیز نوادری منقول است. گویند: در تمامی اوقات تکلیف خود به جمعه و جماعت و اَدای نوافلِ یومیّه مواظبت

---

۱. القبسات، مقدّمه، صفحات هشتاد و هفت الی هشتاد و هشت.

۲. خلاصة الأشعار، به نقل از القبسات، مقدّمه، صفحهٔ بیست و هشت.

۳. سلافة العصر، ص ۴۷۷.

۴. عالم آرای عبّاسی، ج ۱، ص ۱۶۴.

داشت، یک نافله از او فوت نشد، چهل سال در موقع خواب دراز نکشید، در هر شبی نصف قرآن (پانزده جزو) خوانده و بیست سال همهٔ مباحات را تا به حدّ وجوب و ضرورت نرساندی، مرتکب نشدی. با شیخ بهایی معاشر بود و نسبت به یکدیگر وظایف ادب و احترامِ تمام و لوازم صداقت و اخلاصِ خاصّ الخاصّ را معمول می‌داشته‌اند به طوری که نظیر آن را در سلسلهٔ اهلِ علم خصوصاً بین المعاصرین کمتر سراغ توان کرد.

روزی شاه عبّاس برای تفرّج سوار بود و این دو عالم ربّانی نیز که تقرّبِ تمام داشته‌اند، حاضر رکاب بوده‌اند. شاه محضِ امتحان صدق و صفای باطن ایشان، نزد میرداماد ـ که به جهت بزرگیِ جثّه‌اش عقب‌تر می‌آمد و آثار خستگی در بشره‌اش ظاهر بود ـ آمد و گفت: « این شیخ (بهایی) اصلاً وظیفهٔ تمکین و وقار را رعایت نکرده و جلوتر می‌رود و اسب‌بازی می‌کند، برخلاف جناب شما که با کمال تمکین و وقار هستید. »

میرداماد گفت: « مطلب نه چنین است، بلکه اسبِ شیخ از کثرتِ فرح و انبساطی که از حامل بودن وجود محترمی مانند شیخ را دارد، رقص و وجد می‌کند و نمی‌تواند آرام بگیرد که عالم معظّمی مثلِ شیخ بر وی سوار شده است. »

پس شاه پنهانی پیش شیخ رفته و گفت که: « میر از کثرت فربهی و بزرگی جثّه، اسب را هم خسته کرده و به زحمت انداخته، به طوری که تابِ حرکت ندارد. »

شیخ گفت: « مطلب نه چنین است، بلکه آن خستگی که در اسبِ میر مشاهده می‌شود، فقط در اثر عجز و ناتوانی از باربرداری علمی است که کوههای بزرگ از تحمّلِ آن عاجز هستند. »

سلطان در دم پیاده شد و در میان آن همه جماعت حاضرین رکاب، محض شکرانهٔ آن نعمت بزرگ صفای باطن و پاکدلیِ علمای عصر او، به روی خاک افتاده و سجدهٔ شکر بجا آورد. »[۱]

دو خلسه‌ای که شاگردش، قطب الدین اشکوری در محبوب القلوب حکایت کرده نیز از

---

۱. ریحانة الأدب، ج ۶، صص ۵۸ ـ ۵۹.

دیگر شواهدی است که بیانگر اوج حالات عرفانی و طهارت نفسانی او است. در بخشی از نخستین خلسه که در تاریخ ۱۰۱۱ هـ. ق رخ داده ـ و ذکر آن گذشت ـ چنین می‌گوید:

ظهور کرد در پیش من نور درخشان و خیره‌کننده‌ای با جلال و عظمت و به صورت انسانی که بر بال راست آرمیده باشد. به همان نحو، شکل نورانی دیگری با جلال بیشتری مشاهده کردم که در زیبایی خود می‌درخشید و درخششِ او به اطراف و جوانب ساطع بود. همچنان بود که گویی در گوشِ جان من خوانده بودند که آن شیخ نورانی، شمایل شاه مؤمنان، حضرت امیرالمؤمنین، علیّ بن ابی طالب ـ علیه السلام ـ امام اوّل بود، در حالی که شیخِ آرمیده یا نشسته، حضرت رسول اکرم ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ را می‌نمود.

«از لحن میرداماد چنین برمی‌آید که با نهایت شعف و سرور تسلّای خاطر زاید الوصفی از لطف و کرامت حضرت امیر به واسطهٔ این خلسهٔ روحانی برای قلب پُر درد و غم خیزِ او حاصل گردیده است.

مطلب مهمّ در حدیث مزبور این است که امام اوّل، امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ وی را به رموز و اشاراتی آشنا می‌کند و دعای حفظ را به وی می‌آموزد که با از بر خواندنِ آن از گزندِ مصائب مصون خواهدماند. دعای مزبور عبارت از تذکّر ذهنی به چهارده معصوم ـ اَعنی حضرت رسول اکرم، حضرت فاطمة الزهراء و دوازده امام ـ می‌باشد که بندهٔ حقّ را احاطه کرده و از وی حراست می‌کنند. در مقابل پیغمبر اکرم، دست راست مولا امیرالمؤمنین، دست چپ یازده امام و عقب سر پنج تن آل عبا، مشرف بر این گروه بالای سر و در مرکز فاطمهٔ زهرا دخت رسول، مجمع النورین و مقطع دو تشعشع و دو منبع نور ـ یعنی نور نبوّت و نور ولایت ـ بالاخره افسری نورانی از ملائک، گروه مقدّس و تجلّی دائرهٔ قدس را تمام عیار می‌سازد.

در اینجا و در این مقام، نکات و دقایقی لطیف و روشن در زمینهٔ روانشناسی مذهبی و معنوی به خاطر خطور می‌کند که بسیار قابل ملاحظه است:

اوّل اینکه در حیات باطنیِ شخص میرداماد، واقعهٔ مهمّ و حدیث لطیف و بی‌مثالی است که طیّ سالهای متمادی دورهٔ تکوین و تهیّؤ خود را پیموده و ملازم با تذکّر و تفکّر جلوهٔ ظهور یافته است. احساس حضور و مشاهده به درجه‌ای شدید و عالی بوده است

که میرداماد پس از خروج از حالت خلسه می‌گوید: «تا روز حشر به آرزو و تمنّای تجدید و اِحیای این منظرهٔ دلپذیر و بی‌مثال خواهم نشست.»

در مرحلهٔ ثانی جنبهٔ معرفت النفسی این حدیث را در سه نکتهٔ دقیق می‌توان خلاصه کرد:

نخست اینکه گروه تصاویر و تمثالها در داخل دایره‌ای که با حلقهٔ فرشتگان محدود گردیده کاملاً شکل «مندله» را ـ که در دیگر مذاهب عرفانی مرسوم است ـ به یاد می‌آورد. مندله، شکلی است مدوّر که در آیین بودایی مقام خاصّی در ریاضت و تمرکز روح و تفکّر و مشاهده دارد و اکثراً دایره‌ای است که در داخل آن تصاویر و تمثالهای خیال‌بخش و رمزهای مختلف عالم وجود و مخلوقات آسمانی فوق الطبیعه مجسّم و مرتسم گردیده و شخص متفکّر با خیره شدن به درون دایره، آهسته آهسته از حواشی به مرکز دایره متوجّه گردیده و در آن مرکز هستی علوی و آسمانی خود را جستجو می‌کند و امنیت و جمعیت خاطر و تعادل وجود خود را در آن نقطه بدست می‌آورد.

دوّم اینکه در دایرهٔ روحانی میرداماد، شخص وی ـ یعنی شخص مجذوب ـ در وسط قرار گرفته. با این تفاوت که بالای سرِ او در مرکز حقیقی دایره، تمثال بی‌مثال فاطمة الزهراء ـ علیها السلام ـ به تمامی دایره و تمامی گروه مشرف است و حاکمیت دارد. بنابر این، وجود شخصیت مقدّس این خاتون عالم اسلام است که مرکز ثقل وجود را تشکیل می‌دهد.

اینک اگر خوب التفات کنیم در تجربهٔ خلسه و انجذاب عرفانی میرداماد بدین نکتهٔ تشابه توجّه می‌کنیم که در مذهب تشیّع، تصویر تمثال حضرت زهرا به عنوان عالی‌ترین مظهر تقدّس برابر تصویر حضرت مریم در عالم عرفان مسیحیت ـ یعنی مظهر عقل کلّ وخلّاق و محمل روح القدس ـ می‌باشد. این نحوه تقدیس و تقدّس در فِرَق مختلف تشیّع ـ اعمّ از شیعهٔ اثنا عشری و مذهب اسماعیلیه ـ جاری و رایج است. ...

به هر تقدیر رمز دایره‌ای شکل معنوی با نتیجهٔ تلاشها و تحقیقاتی که امروزه روانشناسی تحلیلی خاصّه در باب اصل و منشأ اصلی یا ازل[1] به عمل آورده است، کاملاً وفق می‌دهد.

---

1. Archetype.

بالاخره نکتهٔ سوّم دربارهٔ منظرهٔ روحانی میرداماد این است که ما در اینجا فی الحقیقة در برابر نمونهٔ کاملِ از مُثُلِ اصلی یا ازلی قرار گرفته‌ایم و با تحقیقاتی که این جانب به عمل آورده‌ام «دعای حفظ» در اکثریت قریب به تمام کتب دعای متداول در مذهب شیعهٔ امامیه مضبوط است و یقیناً تجربهٔ روحانی میرداماد، منبع و منشأ دعای مزبور را تشکیل می‌دهد، به طوری که عبارات و کلمات آن، عین همان است که میرداماد بعد از خروج از حالت انجذاب روحانی تقریر و املا کرده است.»[1]

نکتهٔ جالب توجّه دیگری که بر شدّت صفای باطنی میر دلالت دارد اینکه علّامه مجلسی که به عنوان نماینده و سمبلِ اخباریگری و معاندت با حکما و عرفا و مسلک میرداماد در عصر صفوی به شمار می‌آید، با نقل خلسهٔ دوّم میر ـ که در تاریخ ۱۰۲۳ ه‍. ق به وقوع پیوسته ـ در کتاب بحارالأنوار اذعان دارد که: «در بین رسالات غریبهٔ میرداماد، رسالهٔ حاضر، علامت و نشانهٔ تألّه و تقدّس وی می‌باشد و بخوبی جنبهٔ قدس و نحوهٔ اخلاص باطنی وی را جلوه‌گر می‌سازد!»

بی شکّ تحمّل آن مضامینِ عمیق حِکمی تنها از پس چنان روح مطهّر و قدسی برمی‌آید و بس، و انوار لاهوتی و لمعات ربّانی تنها از چنان منبع نورانی قابل اشراق است و بس.

در منابع تاریخی آورده‌اند که شدّت پاکی، صفا و طهارت نفس او باعث شده بود تا در اعماق وجود مردم زمانهٔ خویش نفوذ کند و آنها به او عشق ورزند. این علاقه و اشتیاق به حدّی بود که شاه عبّاس همواره ترس از این داشت که میر با بهره بردن از پشتوانهٔ مردمی خویش او را به کنار نهند و خود بر مسند حکومت تکیه زند.

۵. جامعیت

گرچه شهرت میرداماد بیشتر در زمینهٔ فلسفهٔ اسلامی است، امّا در تمامی علوم و دانشهای متعارف عصر خویش ـ اعّم از علوم ادبی، فنون بلاغی، اصول، فقه، ریاضیات، رجال، علوم غریبه، تفسیر ـ سرآمدِ همگان بود و گاه در برخی از آنها رأی منحصر به فرد

---

۱. القبسات، مقدّمه، صفحات نود و چهار الی نود و شش.

داشت[1] و در یک کلام جامع معقول و منقول بود و در عین حال:

عقلیش از قیاسِ عقل برون نقلیش از قیاسِ نقل فزون

کثرت، تنوّع و عمق آثار وی حاکی از میزان جامعیت اوست.
- از فقهای طراز اوّل زمانه خویش به شمار می‌آمد، و مجتهدان آن دوره فتاوی شرعیه را به تصحیح آن جناب معتبر می‌شمردند. از جملهٔ آثار فقهی او می‌توان به شارع النجاة، ضوابط الرضاع و جواب السؤال عن تنازع الزوجين في قدر المهر اشاره کرد.
- از بسیاری از مشایخ اجازه، اجازهٔ روایت داشت؛ بر اکثر منابع روایی حاشیه زد و شرح مفصّل و عمیقِ الرواشح السماوية بر جامع روایی کافی را نگاشت که متأسّفانه توفیق اتمامِ آن را نیافت.
- در ادبیات قریحه‌ای سرشار داشت که دیوان اشعار فارسی و عربی و مثنوی مشرق الأنوار دالّ بر آن است.
- در تفسیر و کشف اسرار و تأویل آیات قرآن کریم تبحّری خاصّ داشت؛ و رساله‌ها و کتابهای متعدّدی در این زمینه نگاشت که از آن میان تفسیر سدرة المنتهى و تأويل المقطّعات از شاهکارها و آثار جاودانهٔ تفسیری به شمار می‌آیند.
- به حلّ معضلات و مشکلات علوم، عنایتی تامّ داشت. از این رو رسائلی چون اُنموذج العلوم را در حلِّ برخی از معضلات: ریاضیات، کلام و اصول فقه تحریر کرد.
سیدّ علی خان مدنی در باب جامعیتِ میر چنین می‌گوید:

إن عدّت الفنون فهو منارها الذي يهتدى به أو الآداب فهو مؤمّلها الذي يتعلّق بإهدابه أو الكرم فهو بحره المستعذب النهل و العلل أو النسيم فهو حميدها الذي يدبّ منه نسيم البرء في العلل.[2]

میرداماد از این جامعیت که رهاورد عنایات الهی و استعدادهای ذاتی او بود، در راه

---

۱. به عنوان مثال: در مبحث دلالت، برخلاف اجماع تمامی اندیشمندان اصولی، قائل به ذاتی بودنِ دلالت لفظ بر معنا بود و در مسئلهٔ رضاع، معتقد به عمومِ منزلت.

۲. سلافة العصر، ص ۴۷۸.

پیشبرد معارف دینی و هدایت جامعهٔ اسلامی بهرهٔ تامّ برد و برگ زرّینی از تاریخ فرهنگ اسلامی را رقم زد.

۶. حضور سیاسی

با نگاهی اجمالی به تاریخ حیات حکما درمی‌یابیم که عموم آنها از حضور در عرصه‌های سیاسی / اجتماعی سرباز زده و گوشهٔ عزلت و انزوا بر می‌گزیدند و به تألیف و تدریس اشتغال داشتند. از برجستگیهای میرداماد این بود که برخلاف آن اکثریت، در صحنه‌های سیاسی / اجتماعی جامعهٔ خویش حضور جدّی داشت. حتّی گاه پا را فراتر گذاشته، نسبت به سرنوشت کشورهای مسلمان دیگر نیز حسّاسیت نشان می‌داد. نمونهٔ آن نامه‌ای است که میر در ضمن آن علمای بغداد را به حضور بیشتر در صحنهٔ اجتماع و نقش داشتن در تصمیم گیریهای حاکمانِ خود ترغیب کرده و راهکارهای عملی را بدانها توصیه نموده است. در اینجا خالی از فایده نخواهد بود که متن این مراسله را عیناً نقل کنیم:

راقم نمیقه و اقلّ خلیفه، محمّد باقر استرآبادی، مدرّس دارالسلطنهٔ اصفهان بعد از تبلیغ ادعیهٔ محبّت آغازِ مودّت انجام، برای حقایق نمای علمای اعلام و فضلای عالی مقام دارالسلام اِنها و اعلام می‌دارد که:

در این ایّامِ سعادتْ فرجام که این احقر عباد به تقریب زیارت روز عرفه و احراز شرایف طواف اماکن مشرّفه واردِ این ارضِ فیضْ بنیاد گردید، از تقریر جمعی که از شدّت جوع از تنگنای قلعه فرار کرده می‌آیند، معرفت کامل به احوال سکنهٔ آنجا حاصل نمود. معلوم شد که هر روز جمع کثیر از صغیر و کبیر و برنا و پیر در قلعه از فقدانِ قوتْ فوت و تلف و ملحق به سایرین سلف می‌گردیدند. چون اهل قلعه، قائلِ کلمتینِ طیّبتینِ شهادتین و امّت رسول الثقلین و در قبله و کتابْ موافق و در دین و شریعتْ مطابق بودند، به مدلول کریمهٔ ﴿ وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤمِنِیْنَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُمَا ﴾[1] و به مفادِ ﴿ وَ إِن تَنْتَهُوا فَهُو خَیْرٌ لَکُمْ ﴾[2] با رؤسای پرخاشجو مستدلّاً عن احکام اللّه گفتگو نموده، جمعی از ایشان را با خود همداستان و به خدمت بندگان خان والایشان کشور ستان فایز و

---

۱. حجرات / ۹.

۲. انفال / ۱۹.

به دلایل عقلیه و نصوص شرعیه ایشان را به امتثال فرمانِ ﴿ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] ارشاد و به منطوقهٔ ﴿ وَ نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ ﴾[2] تصفیهٔ زلال عناد نموده، به نگارش این صحیفه پرداخت.

بر ضمایر زاکیهٔ حضرات مخفی و مستور نماناد که اگر خان فلکشان را به تأییدات ایزدی و مددکاری بخت سعید داعیهٔ کشورگشایی و دارایی و عالیجاه وزیر صاحب رأی و دستور ملک آرای احمد پاشا، هوسِ حکمرانی و فرمانروایی باشد، عَجَزه و ضعفا که بهین ودیعهٔ کارخانهٔ ابداعند، از این دو حالت بری و لامحاله به نافذ الامری مبسوط الید در مقام رعیتی و فرمانبری می‌باشند و ایشان را در آن میانه تقصیری نیست که پامالِ جنود مِحَن و غارت زدهٔ سپاه فِتَن شوند.

قطع نظر از آن شغل فرماندهی به مصداقِ ﴿ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ﴾[3] به امر پادشاه ازل منوط و تغییر و تبدیل کار جهانیان به مفادِ ﴿ تُؤتِي الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّن تَشَاءُ ﴾[4]، به مشیّت سلطانِ لم‌یزل موقوف و مربوط و جان سکندرشان مؤیّد من عنداللّه و مشیّد به جنداللّه‌اند؛ و این معنی هم بدیهی است که بعد از آنکه دو صاحب دولت به یکدیگر مسلّط شوند، ناموس بزرگی را صیانت و یکدیگر را اعانت خواهند کرد. امّا عَجَزه و رعاع الناس از رهگذر عدم مکنت، در میانه پایمال لشکر حوادث می‌گردند به نهجی که این خادم علوم دینیه، بعضی مراتب را به حضرت شاخانی القا و ایشان نیز به سمع مبارک إصغا فرمودند.

باید آن حضرات عالیات نیز از راه دینداری و غمخواریِ مخلوقاتِ حضرت باری، و مراتبی که باید به عالیجاه مشارٌالیه و باقی پاشایان با عزّ و شأن حالی نموده، خود را بری‌ءالذمّة سازند و زیاده بر این، عَجَزه و ملهوفین را به ورطهٔ هلاکت نیندازند، ﴿ وَ لَو أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ﴾[5].

و بعد از آن عالیجاه مشارٌالیه این معنی را نپذیرند و برای کهن ویرانه‌ای که نمونهٔ ﴿إِنَّ مِنْ أَوْهَنِ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ ﴾[6] است، خونِ این همه مسلمانان را به گردن گیرند، صاحب اختیارند![7]

---

۱. نحل / ۱۲۵.
۲. حجر / ۴۷.
۳. آل عمران / ۲۶.
۴. آل عمران / ۲۶.
۵. نساء / ۶۶.
۶. عنکبوت / ۴۱.
۷. میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، صص ۷۱ ـ ۷۲.

میرداماد از سیاست و درایت فوق العاده‌ای برخوردار بود. سیّد علی خان مدنی در این رابطه می‌گوید:

أو السیاسة فهو أمیرها الذي تجمّ منه الأسود في الأجم أو الرياسة فهو كبيرها الذي هاب تسلّطه سلطان العجم.[۱]

او با لیاقت و کاردانی خود در دربار صفوی نفوذ کرد و در بسیاری از تصمیم‌گیریهای مهمّ مملکتی نقش داشت. شاه عبّاس نیز به خاطر قوّت او در امر فقاهت و کاردانی در باب سیاست، همواره در مهمّترین مسائل از محضرش استفتا می‌کرد. به عنوان مثال: شاه عبّاس پیرامون محاربهٔ با سپاه روم از محضرش این گونه استفتا می‌کند:

چه می‌فرمایند بندگان نوّاب مستطاب معلی القاب، سیّد اعاظم المحقّقین و سند أفاخم المدقّقین، استاد أهل الحقّ و اليقين و استاد الخلائق أجمعين، فحل الفحول، إمام العقول، حلّال المشکلات بفکره الصائب، کشّاف المعضلات برأیه الثاقب، سلطان العلماء الراسخين، برهان الحکماء المتألّهين، وارث علوم الانبياء و المرسلين، محيي مراسم آبائه الطاهرين، شمس المشرقين، بدرالخافقين، ثالث المعلّمين بل المعلّم الاوّل لو کشف الغطاء عن البين جرّ العقول عن المين، آية في العالمين، عصام الفقهاء المتمهّدين، أعلم المتقدّمين و المتأخّرين، خاتم المجتهدين، سمّي خامس أجداده المعصومين، محمّد باقر العلوم الاوّلين و الآخرين، أيّده اللّه تعالی علی مسند الإرشاد و الاجتهاد الی يوم الدين.

در این مسئلهٔ شرعیه که عسکر رومیه که قلعهٔ دارالسلام بغداد را محاصره کرده‌اند شرعاً با ایشان مقاتله و محاربه و جنگ و جدال واجب است و هر مؤمن که ایشان را قربةً إلی اللّه بکشد، غازی و جهاد کنندهٔ در راه خدا است و هر مؤمن که در دست ایشان در این محاربه و جنگ کشته شود، شهید است و فرار و گریختن از جنگ ایشان، حکمش گریختن از جنگ و جهادی است که در خدمت امام ـ علیه السلام ـ باشد یا نه؟ بیّنوا خلّد اللّه ظلاکم علی مفارق العالمین.

آن گاه میرداماد در پاسخ چنین می‌نویسد:

---

۱. سلافة العصر، ص ۴۸۷.

بسم اللّه الرحمن الرحیم

آنچه مرقوم شده که از من مأخوذ است مطابق واقع و مقتضای دین مبین و حکم شرع مقدّس در مسئلهٔ مسؤولٌ عنها همین است: مجاهدهٔ با عسکر روم که محاصر قلعهٔ مدینة الاسلام بغدادند، جهاد شرعی است و در حکم آن است که در مُعَسکر امام واجب الاطاعة واقع بوده باشد، و تقاعد از این جهاد به منزلهٔ فرار و گریختن از معرکهٔ قتالِ اهل بغی است. هر مؤمن که در این واقعه خالصاً مخلصاً لوجه اللّه الکریم و از برای اِبتغای رضای الهی مقاتله و محاربه نماید، غازی فی سبیل اللّه است و اگر مقتول شود، به زمرهٔ شهدا ملحق و رتبهٔ درجهٔ شهادت را مستحقّ خواهد بود، و اللّه سبحانه یحقّ الحقّ و یهدی السبیل.[۱]

وجود پُربرکت میر و عالمانی چون او، جامعهٔ اسلامی را از خطرهای بسیاری رهانید و دریچه‌های رشد و کمال را فرا راه آنان گشود و باعث شد تا هماره از عهد صفوی به عنوان شکوهمندترینِ مقاطع تاریخ ایران یاد شود. دورانی که بار دیگر تمدّن و فرهنگ جامعهٔ ایرانی به اوج خود رسید.

۷. قریحهٔ شعر سرایی

میرداماد طبعی لطیف و قریحه‌ای سرشار داشت و به فارسی و عربی نیکو شعر می‌سرود.[۲] در سرودن غزل توانا بود و در قصیده‌سرایی و مثنوی تبحّر داشت. مثنوی مشرق الأنوار که به تقلید و پیروی از مخزن الأسرار حکیم نظامی سروده، از مشهورترین آثار منظوم اوست. این مثنوی مملوّ از استعارات و صنایع ادبی بوده و بیانگر قدرت و توان شعری و لطافتِ طبع میر است.

« و الحقّ بی شائبهٔ اغراق و مبالغه می‌توان گفت که تا صِیتِ سخن‌سرایان بلاد خراسان فرو نشسته، چون او بلیغی از آن طرف برنخاسته، و تا بُستان فضل در بلاد فارس و عراقین سرسبز شده، چون او بلبلی به هزار دستان ترنّم نیامده. منظومات قصاید پُر جزالتش بر مقتضای اذهان درّاک نوای عشّاق آفاق شده، و استعارات مثنویات با سلاستش بر اقتضای اَفهام راست غذای پرده‌سرایان حجاز و عراق آمده. مثنوی

---

۱. میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، ص ۷۳.
۲. ر.ک: طبقات أعلام الشیعة، ج ۲، ص ۴۰.

مخزن الأسرار شیخ نظامی را تتبّع نموده و به آن طرز، ابیات تازه و معانی بی اندازه در سلک نظم ترتیب داده. مقالات توحیدش در غایت تازگیست و مناجات و نعتش در نهایت نازکی. مجازاتش به حقیقت بس دلبر است و معانیش بدرستی و بلندی معجز نما. حروفش مظهر معانی بکر. معانیش مبیّن غرایب فکر. به اجماع مستعدّان و اهل اعتبار، او را بر کمال سخنوری و نکته‌وری بحذافیرها قدرتی اتمّ است؛ و این شیوه بر جنابش شایسته و مسلّم.»[1]

نمونه‌ای از اشعار وی که جزئی از آن کُل و برگی از آن بوستانِ گُل و نغمه‌ای از نغمات آن بلبلِ است، چنین است:

ای عشق مگر مایهٔ بود آمده‌ای | کز سر تا پا تمام سود آمده‌ای
نقصان تو از چشمِ بِد کس مرساد | کِآرایشِ دکّانِ وجود آمده‌ای

* * *

ای ختمِ رُسُل دو کون پیرایهٔ توست | افلاک یکی منبر نُه پایهٔ توست
گر شخصِ تو را سایه نیفتد چه عجب | تو نوری و آفتاب خود سایهٔ توست

* * *

در مرحلهٔ علی نه چون است و نه چند | در خانهٔ حق زاده به جانش سوگند
بی فرزندی که خانه زادی دارد | شک نیست که باشدش به جای فرزند

* * *

نتْوان ز غمِ تو دل به تدبیر بُرید | کودک نتْوان به جهد از شیر بُرید
بر من نتْوان بست به زنجیر دلت | و ز تو نتْوان دلم به شمشیر بُرید

* * *

در کعبهٔ « قل تعالوا » از مام که زاد | از بازوی باب حطّه خیبر که گشاد
بر ناقهٔ « لایؤدّی إلّا » که نشست | بر دوشِ شرف پایِ کراسی که نهاد

* * *

تجهیلِ من ای عزیز آسان نبوَد | بی از شبهات
محکم‌تر از ایمانِ من ایمان نبوَد | بعد از حضرات

---

۱. تذکرة خلاصة الأشعار، به نقل از القبسات، مقدّمه، صفحهٔ سی.

مجموع علوم ابن سینا دانم   با فقه و حدیث
وینها همه ظاهر است و پنهان نبوَد   جز بر جهلات[۱]

* * *

خونم که به تیغِ غمزه ریزی   هم شکرِ تو بر زمین نویسد
تیغت که به خونِ من شود سرخ   بر دستِ تو آفرین نویسد

* * *

کالدرّ ولدت یا تمام الشرف   في الكعبة و اتّخذتها كالصدف
فاستقبلت الوجوه شطرَ الكعبة   و الكعبة وجهها تجاه النجف

* * *

عینان عینان لم‌یکتبهما قلم   في كلّ عين من العينين عينان
نونان نونان لم‌یکتبهما رقم   في كلّ نون من النونين نونان

* *

میرداماد در اشعارش به « اشراق » تخلّص می‌کرد؛ و این حاکی از نفوذ اندیشه‌های شیخ اشراق در میر و شدّت تأثّر او از این اندیشمند بزرگ جهان اسلام است.

فهرست نگاشته‌های مصنّف

همان گونه که گذشت، میرداماد جامع علوم و معارف زمان خویش بود؛ از این رو، آثار گونه‌گونی در زمینهٔ منطق، کلام، فلسفه، عرفان، تفسیر، حدیث، رجال، درایه، اصول فقه، فقه، ریاضیات، ادبیات و علوم غریبه از خود بر جای گذارد که با کمال تأسّف تاکنون تنها شمار اندکی از آنها به زیور طبع آراسته شده است.

جدای از تألیفات مستقلّ، و شروح و حواشی به یادگار مانده از مصنّف، بخشی از آثار او به :

۱. اجازهٔ روایت به شاگردان و تقریظها

۲. پاسخِ استفتائات علما، عموم مردم و شاه وقت بویژه در مسائل مهمّ مملکتی

---

۱. میر در این رباعی، به استقبال رباعی مشهور ابن سینا رفته است.

۳. پاسخِ پرسشها و ایرادهای وارد شده بر نظریات او

اختصاص دارد. از این رو، ما در این قسمت مجموعهٔ آثار وی را در قالب چهار بخش فهرست می‌کنیم:

الف. کتابها و رساله‌ها

ب. شروح، حواشی و تعلیقات

ج. نامه‌ها و مکاتبات

د. اجازه‌ها

ذکر این نکته ضروری است که ارائهٔ فهرست کامل و دقیق از آثار متعدّد و متنوّع مصنّف بدون در اختیار داشتن تمامی نسخه‌های موجود میسّر نیست. از این رو، آنچه که در اینجا با استناد به فهارس نسخه‌های خطّی، کتابهای مرجع، منابع تراجم و آثار چاپی او معرّفی شده، مصون از نقص، خطا و لغزش نیست. امّا از آنجا که «ما لا یدرک کلّه لایترک کلّه» خالی از فایده نیز نخواهد بود. افزون بر آن اینکه تلاش کرده‌ایم تا برخی از اشتباهات معاصران در این باب را مرتفع سازیم.

الف. کتابها و رساله‌ها

۱. اثبات ولایت حضرت علی (ع): گویا رساله‌ای است در اثبات ولایت حضرت امیر(ع) با استناد به ادلّهٔ عقلی.[۱]

۲. الإثنی عشریة / عیون المسائل (المنطوی علی لطائف الدقائق و طرائف الجلائل) / خلعیة[۲] (تصویر نسخه‌ای از آن در ضمن مجموعهٔ اثنی‌عشر رسالة چاپ شده است): رساله‌ای است پیرامون دوازده مسئلهٔ فقهی همچون نماز و طهارت که گویا به شیوهٔ استدلالی و موافق با مذاق عرفا، و پیش از سال ۱۰۲۵ هـ. ق نگاشته است.[۳] میر خود در ضمن اجازه‌ای که برای کاتب یکی از نسخه‌های این کتاب نوشته از آن با نام خلعیه یاد کرده است، آنجا که

---

۱. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۰۸.

۲. ر.ک: تذکرة العلماء، ص ۱۷۹ و ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۱.

۳. ر.ک. الذریعة، ج ۷، ص ۲۴۱ و ج ۱۵ و ص ۳۸۲.

می‌گوید: «قد قرأ علیّ خلعیتی هذه ...»[1] در کتاب الرواشح السماویة نیز این کتاب را عیون المسائل نامیده است. امّا برخی از فهارس نسخه‌های خطّی این کتاب را با عنوان الأثنی عشریة شناسانده‌اند.[2] در فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران این رساله چنین معرّفی شده است:

فرزانهٔ دانشمند شیعی، محمّد باقر داماد استرآبادی، به پرسشهایی که هنگام درس از او کرده‌اند، پاسخها داده، سپس آنها را گرد آورده، در این دفتر گنجانده است؛ و آن را پس از صراط مستقیم و افق مبین بپرداخت. و آن در نسخهٔ ما که نیمه‌کاره گذارده شده، دارای پنج مسئلهٔ فقهی است: ۱. پاره‌ای از احکام وضو ۲. احداث تیمّم از جنابت ۳. وجوب ترتیب در غسل جنابت ۴. وجوب نیّت ایتمام بر مأموم ۵. وجوب استحضار نیّت برای هر یک از اجزای عبادت.

گذشته از اینها مسائل فلسفی و عرفانی هم دارد، مانند: مسألهٔ منطقی تکرّر اوسط در قیاس که ناگزیر نیست همهٔ آن تکرار گردد.[3]

۳. أربعة أيّام | الأربعة الأيّام | الأيّام الأربعة (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ میراث اسلامی ایران، دفتر دوّم): در فضیلت و شرافت اعمال چهار روز مهمّ: دحو الأرض، عید غدیر، ولادت حضرت رسول (ص) و عید مبعث. امّا گویا میر موفّق به اتمام آن نشده و به ذکر اعمال و آداب روز دحو الأرض اکتفا کرده است. او این اثر را برای شاه صفی از نوادگان شاه عبّاس نوشته است.[4]

۴. استدلال بر وجود ذهنی: آن گونه که در فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران آمده است، میر این رساله را به همراه چهار رسالهٔ دیگر در شوّال ۹۹۲ هـ. ق برای تاجا حسین نوشته است. همان طور که از عنوان رساله پیداست، او در این رساله به اثبات وجود ذهنی پرداخته است.[5]

---

۱. الذریعة، ج ۷، ص ۲۴۱.
۲. ر.ک: فهرست دانشکدهٔ حقوق، ص ۲۳۰.
۳. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۵، صص ۱۷۶۰ ـ ۱۷۶۱.
۴. ر.ک: الذریعة، ج ۱، ص ۴۰۷؛ ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۸؛ الفوائد الرضویة، ص ۴۲۲ و میراث اسلامی ایران، دفتر دوّم، ص ۶۵۱.
۵. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۹، ص ۸۰۸.

۵. استشراق: گفتاری است از میرداماد در کنار نسخه‌ای از تفسیر سورهٔ «یس» نگاشتهٔ ملّا صدرای شیرازی.[۱]

۶. اشعار: در جُنگی به نام دستور که شامل اشعار و رساله‌های بیش از صد شاعر و دانشمند است که به خطّ خود تألیف کرده‌اند، مجموعهٔ پنج بندی وجود دارد که میرداماد در شوّال ۹۹۲ هـ . ق برای تاجا حسین نوشته است. در پایان پنجمین قطعه، اشعاری به فارسی آورده است که شامل: ۱. چند بیتی در ستایش خود به پیروی از نظامی ۲. یک قصیده ۳. مناجاتی از مثنوی مشرق الأنوار می‌باشد.[۲]

۷. الإعضالات | الإعضالات العویصة (فی فنون العلوم و الصناعات)[۳] | حلّ الإعضالات[۴] | الإعضالات العشرینیة | رسالة فی فنون العلوم و الصناعات (چاپ سنگی به سال ۱۳۱۷ هـ . ق در ضمن مجموعهٔ إثنی عشر رسالة و مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ . ش): رساله‌ای است در حلّ بیست مورد از مشکلات: ریاضی، منطقی، فلسفی، کلامی، فقهی و اصولی.[۵]

۸. الأُفق المبین | الحکمة: از مهمّترین آثار فلسفی میر به شمار می‌آید. وی در این اثر که با عناوین: «دستور الحقّ» و «فرجار الیقین» یاد کرده، بتفصیل پیرامون وجود، زمان و دهر سخن گفته است.

برخی از حکما و تلامذهٔ میر به علّت اهمّیت این اثر بر آن حواشی و تعلیقاتی نگاشته‌اند که عبارتند از: حاشیهٔ نظام الدین احمد گیلی، حاشیهٔ عبدالغفّار گیلانی، حاشیهٔ میر سیّد احمد علوی، حاشیهٔ شریف کشمیری، حاشیهٔ آقاعلی مدرّس زنوزی.[۶]

۹. أُنموذج العلوم: مصنّف در این کتاب بیست مسئلهٔ مهمّ از مسائل و مشکلات: ریاضیات، کلام، اصول و فقه را حلّ کرده است.[۷]

---

۱. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج۹، ص ۵۷۵.

۲. ر.ک: الذریعة، ج۱۳، ص ۱۴ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۹، صص ۸۰۴ - ۸۰۹.

۳. ر.ک: ریحانة الأدب، ج۶، ص ۶۰.

۴. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۵۴۴.

۵. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۲۶۷ - ۲۸۱.

۶. ر.ک: أعیان الشیعة، ج۹، ص ۱۸۹؛ تذکرة الفقهاء، ص ۱۷۸؛ الذریعة، ج۶، ص ۲۱؛ فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۲، ص ۲۸۸۹؛ فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت الله مرعشی، ج۱۶، صص ۲۰۱ - ۲۰۲، ش ۶۲۰۳ و فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملک، ش ۲۰۹۱.

۷. ر.ک: أعیان الشیعة، ج۹، ص ۱۸۹؛ الذریعة، ج۲، صص ۴۰۴ - ۴۰۵ و ریحانة الأدب، ج۶، ص ۶۰.

۱۰. الإیقاظات (چاپ سنگی در حاشیهٔ القبسات، ۱۳۱۴ هـ . ش و مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ . ش): کتابی است پیرامون مسئلهٔ بسیار مهمّ و بغرنج جبر و اختیار، و قضا و قدر الهی؛ شامل مقدّمه و شش ایقاظ.[1] آن گونه که مرحوم شیخ آقابزرگ تهرانی فرموده‌اند، عبدالغفّار گیلانی (یکی از شاگردان میر) بر این کتاب حواشی‌ای نوشته است.[2]

۱۱. الإیماضات و التشریقات فی مسألة الحدوث و القدم / الصحیفة الملکوتیة و الحکمة النبویة[3] (چاپ شده در مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ . ش):[4] از دیگر آثاری است که میر در زمینهٔ مسئلهٔ حدوث و قدم تألیف کرده است؛ او خودگاه از این اثر با عنوان الصحیفة الملکوتیة یاد می‌کند.[5] میر سیّد احمد علوی و عبدالغفّار گیلانی بر این کتاب حواشی‌ای نگاشته‌اند.[6]

۱۲. برهان اَسدّ و اَخصر فارابی: در ضمن جُنگی به نام دستور از رساله‌ای به خطّ میر با نام برهان اسدّ و اخصر فارابی یاد شده است که آن را در شوّال ۹۹۲ هـ . ق برای تاجا حسین نوشته است. همان گونه که از عنوان رساله پیداست شرحی است بر برهان یاد شده.[7]

۱۳. برهان اَخصر و اَمتن لتوحید الباری (چاپ شده در مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ . ش): رساله‌ای است در اثبات توحید باری بر اساس اندیشه‌ها و آرای شیخ الرئیس.[8]

۱۴. تأویل المقطّعات (فی أوائل السور القرآنیة): تفسیری است تأویل گونه بر حروف مقطّعهٔ اوایل سوره‌های قرآنی.[9] میر در القبسات و نبراس الضیاء[10] از این تفسیر یاده کرده است.

---

۱. ر.ک: أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹؛ ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰ و مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۲۰۷ - ۲۶۷.

۲. الذریعة، ج ۲، صص ۵۰۷ - ۵۰۸ و ج ۶، ص ۲۷.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۱۵، ص ۲۴.

۴. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۱ - ۱۱۲.

۵. ر.ک: اثر حاضر، ص ۲۹۸، ۳۲۴؛ القبسات، ص ۱۹۱ و...

۶. ر.ک: تذکرة العلماء، ص ۱۷۸؛ الذریعة، ج ۲، ص ۵۰۹؛ ج ۴، ص ۳۶۴؛ ج ۶، ص ۴۶؛ ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰ و فهرست میکرو فیلمهای دانشگاه تهران، ش ۳۷۴۰.

۷. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۹، ص ۸۰۸.

۸. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۱۰ - ۵۱۳.

۹. ر.ک: الذریعة، ج ۳، ص ۳۰۷ و ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰.

۱۰. ر.ک: نبراس الضیاء، ص ۷۷، ۱۰۰ و ۱۰۷.

۱۵. مفهوم الوجود و الماهية | تحقيق مفهوم وجود (چاپ شده در مصنّفات ميرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): رسالهٔ کوتاهی دربارهٔ وجود و ماهيت و چگونگی ترکيب آنها، اشتراک معنوی وجود و ما به ازای آن است.[۱]

۱۶. ترجمهٔ قوس النهار (چاپ شده در مصنّفات ميرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): گويا ترجمهٔ همان رسالهٔ قوس النهار مصنّف است.[۲]

۱۷. تشريق الحقّ: ظاهراً همان کتاب الإيماضات و التشريقات است که مير در کتاب السبع الشداد از آن با عنوان تشريق الحقّ ياد کرده است.[۳]

۱۸. التصحيفات | التصحيحات | رسالة الأغاليط: رسالهٔ مختصری است پيرامون شماری از تصحيفات و اشتباهات برخی از محدّثان و شارحان کتابهای حديثی، مانند: تصحيف تابعيت به تابعت در زيارت عاشورا، و تصحيف محلئين به مخلئين در زيارت رجبيه، و بدّن و جمل به بدن و حمل در حديث نعل النبیّ (ص). مير خواننده را برای اطّلاع از تفصيل اين تصحيفات به کتاب الرواشح السماوية فرا خوانده است. او در ۱۸ شوّال ۱۰۲۴ هـ. ق از تأليف اين کتاب فارغ شده است.[۴]

۱۹. تعبير جزء لايتجزّی (چاپ شده در مصنّفات ميرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): رسالهٔ مختصر فارسی است در تفسير دو بيتی مصنّف و ردّ نظريه عدم انقسام جزء لايتجزّی.[۵]

۲۰. تعريف بابن قتيبة مؤلّف الإمامة و السياسة (چاپ شده در مصنّفات ميرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): معرّفی اجمالی عبدالله بن مسلم بن قتيبه مروزی، نويسندهٔ کتاب مشهور الإمامة و السياسة می‌باشد.[۶]

۲۱ تعليقة فی إثبات الواجب تعالی (چاپ شده در مصنّفات ميرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): رسالهٔ

---

۱. ر.ک: مصنّفات ميرداماد، ج ۱، صص ۵۰۴ - ۵۰۷ و حکيم استرآباد، ص ۱۰۹.

۲. ر.ک: مصنّفات ميرداماد، ج ۱، صص ۵۴۷ - ۵۵۳.

۳. ر.ک: الذريعة، ج ۴، ص ۱۹۰؛ ريحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰ و طبقات أعلام الشيعة، ج ۵، ص ۶۸.

۴. ر.ک: الذريعة، ج ۴، صص ۱۹۵ - ۱۹۶؛ ريحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰؛ فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آيت الله مرعشی، ج ۱۸، صص ۲۰۵ - ۲۰۶؛ مجموعهٔ ش ۷۰۳۶ و نشريهٔ مرکزی، کتابخانهٔ دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۱۱۵.

۵. ر.ک: مصنّفات ميرداماد، ج ۱، صص ۵۶۷ - ۵۶۸.

۶. ر.ک: همان، ص ۵۵۳.

کوتاه عربی در اثبات واجب از طریق صدق مفهوم بر مصداق.[۱]

۲۲. تعلیقة فی أنّ الحمل دلیل علی الوجود الذهنی (چاپ شده در ضمن مصنّفات میرداماد و منطق و مباحث الفاظ): رسالهٔ بسیار مختصری است در اثبات وجود ذهنی از طریق حمل اشیا بر یکدیگر.[۲]

۲۳. تعلیقة فی أنّ نفی الجزء لیس علّة لعدم المرکّب (چاپ شده در مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش)[۳].

۲۴. تفسیر آیهٔ امانت | امانت الهی (چاپ شده در مجموعهٔ الرسائل المختارة، ۱۳۶۴ هـ. ش و مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): تفسیر فارسی آیهٔ امانت: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَی السَّمَوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ الجِبَالِ فَأَبَیْنَ أَنْ یَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾[۴] است که برای نوّاب همدانی نگاشته و در سال ۱۰۳۹ هـ. ق از تألیف آن فارغ شده است.[۵]

۲۵. تفسیر سورة الإخلاص | حدیث التمثیل | رسالة فی أنّ قل هو اللّه أحد ثلث القرآن | فضیلت سورهٔ توحید (دو بار در سالهای ۱۳۸۰ و ۱۳۸۱ هـ. ش به چاپ رسیده است)[۶] که از آن با عنوان شرح حدیث تمثیل علیّ (ع) بسورة التوحید نیز یاد شده است، تفسیر مختصری بر سورهٔ توحید و اینکه حضرت امیر (ع) به منزلهٔ «قل هو اللّه» می‌باشد.[۷]

۲۶. التقدیسات | عرش التقدیس[۸] (چاپ شده در مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): آن‌گونه که مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعة آورده است، التقدیسات و عرش التقدیس دو اثر مستقلّ میرداماد است؛ اوّلی پیرامون حکمت الهی و دومی در ردّ شبههٔ منسوب به ابن

---

۱. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۵۳ - ۵۵۴.

۲. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۲۸ و منطق و مباحث الفاظ، ص ۲۹۹.

۳. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۳۴.

۴. احزاب / ۷۲.

۵. ر.ک: الذریعة، ج ۲، ص ۳۴۵ و ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰.

۶. این رساله نخست از سوی نگارنده تصحیح و در ضمن مجموعهٔ گنجینهٔ بهارستان (علوم قرآنی و روایی ۱) و سپس از سوی اسناد نورانی در مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۶۰ - ۵۶۴ به چاپ رسیده است.

۷. ر.ک: الذریعة، ج ۴، ص ۳۳۵؛ ریاض العلماء، ج ۵، ص ۴۲؛ ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۸.

۸. ر.ک: ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۸ و مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۱۱۳ - ۲۰۷.

کمونه. چه آغاز و انجام این دو متفاوت است.[۱] امّا دوست دانشورم در مقدّمهٔ کتاب نبراس الضیاء[۲] تصریح دارد که آغاز نسخهٔ عرش التقدیس به خطّ صدرا در کتابخانهٔ دانشگاه تهران با آغاز رسالهٔ التقدیسات یکی است و این دو، دو رسالهٔ مستقلّ از یکدیگر نیستند.

در فهارس نسخه‌های خطّی دو حاشیه بر این کتاب معرّفی شده‌است:

۱. حاشیهٔ عبدالغفّار گیلانی

۲. تعلیقهٔ آقا حسین خوانساری[۳]

۲۷. تقویم الإیمان (چاپ شده در سال ۱۳۷۶ هـ. ش):[۴] بعدها به طور مستقل پیرامون این کتاب، اهمیت، حواشی، شروح و نسخه‌های آن سخن خواهیم گفت.

۲۸. التولّاء و التبرّاء: رساله‌ای عربی است در لعن و ذمّ خلفای ثلاثه، معاویه، یزید، عایشه و حفصه. نسخه‌ای از این رساله در ضمن مجموعه‌ای شامل ده اثر از میرداماد، در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است.[۵]

۲۹. الجبر و التفویض: رسالهٔ مختصری است در نفی جبر و تفویض و اثبات اینکه واقعْ امری است میان جبر و تفویض.[۶]

۳۰. الجذوات و المواقیت | جذوات (چاپ بمبئی ۱۰۳۲ و افست تهران؛ چاپ تحقیقی ۱۳۸۰ هـ. ش)[۷]: گویا دانشمندان هند پیرامون این مسئله که چرا هنگام تجلّی خدا، کوه طور بسوخت امّا به بدن حضرت موسی (ع) آسیبی نرسید به بحث پرداخته و سرانجام

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج ۴، ص ۳۶۴ و ج ۱۵، ص ۲۴۴.

۲. ر.ک: نبراس الضیاء، صفحهٔ هشتاد و هشت.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۴، ص ۳۶۵؛ ج ۶، ص ۴۶ و فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مسجد اعظم قم.

۴. تقویم الإیمان به ضمیمهٔ مهمترین شرح آن یعنی کشف الحقائق میر سیّد احمد علوی برای نخستین بار توسّط نگارنده تصحیح و از سوی مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی و مؤسّسهٔ ایستاک مالزی با همکاری مرکز نشر میراث مکتوب منتشر گردید.

۵. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، صص ۴۳۲ ـ ۴۳۵.

۶. ر.ک: الذریعة، ج ۵، ص ۸۴.

۷. این اثر به ضمیمهٔ حواشی مصنّف و ملّا علی نوری برای نخستین بار به وسیله نگارنده تصحیح و از سوی مرکز نشر میراث مکتوب منتشر گردید.

چون ره به جایی نبردند، برای یافتن پاسخ به شاه عبّاس متوسّل شدند.[۱] میرداماد به فرمان شاه عبّاس در مقام پاسخ به این شبهه و تفسیر آیهٔ کریمهٔ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقاً﴾[۲] این کتاب را به زبان پارسی امّا در قالب نثری دشوار و متکلّفانه نگاشت. امّا متأسّفانه این اثر نیز چون بیشتر آثارش ناتمام ماند.

از آنجا که این کتاب شامل بخشهای اصلی با نام جذوه و میقات می‌باشد، آن را الجذوات و المواقیت نامیده است.[۳]

افزون بر مؤلّف، حکیم ملّاعلی نوری نیز بر این کتاب حواشی و تعلیقاتی دارد که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ملک نگهداری می‌شود.[۴]

۳۱. جنّت و مکان روح (چاپ شده در مصنّفات میرداماد، در سال ۱۳۸۱ هـ. ش): رسالهٔ مختصر فارسی دربارهٔ مکان جنّت و روح پس از قطع تعلّق به بدن و در وقت حشر است.[۵]

۳۲. جیب الزاویة:[۶] در این رساله میرداماد در ارتباط با یکی از روابط مثلّثاتی ـ سینوس ـ بحث کرده است.[۷]

۳۳. الجنّة الواقیة و الجنّة الباقیة (چاپ سنگی): اختصار زیبایی است از المصباح الکبیر کفعمی، شامل چهل فصل در ادعیه و اوراد.

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی معتقد است که این اثر از آنِ کفعمی است، و در مقام ردّ انتساب آن به میرداماد چنین می‌نویسد:

---

۱. از جمله کسانی که در همان زمان به شبههٔ یاد شده پاسخ دادند، می‌توان به شیخ بهایی، خواجه سلطان محمّد نوّاب پسر قطب‌الدین اصفهانی (مؤلّف معارف قطبیه) و آخوند نصیرالدین محمّد امامی تنکابنی اشاره کرد. ر.ک: جاویدان خرد، سال چهارم، شمارهٔ دوّم، پائیز ۱۳۶۰، ص ۶۴.

۲. اعراف / ۱۴۳.

۳. ر.ک: أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹؛ تذکرة العلماء، ص ۱۷۸؛ ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۸ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۲۲۳.

۴. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی ملک، ج ۵، ص ۳۳۰.

۵. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۶۶ ـ ۵۶۷.

۶. یعنی سینوس.

۷. ر.ک: الذریعة، ج ۵، صص ۳۰۲ ـ ۳۰۳ و ریحانة‌الأدب، ج ۶، ص ۶۰.

و کذا لا أری وجهاً لنسبة المختصر إلی المیر الداماد، کما فی بعض المواضع غیر أنّ المیرالداماد لمّا استحسن المختصر کتب بخطّه نسخةً منه و لم ینسبه إلی أحدٍ، و کتب إمضائه فی آخر مکتوبه؛ فلمّا وُجدت النسخة بخطّه و توقیعه من غیر نسبة إلی أحدٍ نسبوه إلیه.[۱]

ترجمه‌ای از این متن نیز به قلم استاد عطاردی به چاپ رسیده است.

۳۴. جواب المغالطة المشهورة لابن کمونة (چاپ شده در ضمن مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش)[۲].

۳۵. الحبل المتین: مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی به نقل از کتاب سلافة العصر، الحبل المتین را به عنوان یکی از آثار فلسفی میر معرّفی کرده است.[۳] امّا در حکیم استرآباد در مقام معرّفی آن به فهرست دانشکدهٔ حقوق[۴] ارجاع داده شده؛ در حالی که اثری که در فهرست یاد شده معرّفی شده، کتاب الحبل المتین فی أحکام الدین اثر شیخ بهایی است!!

۳۶. حدوث العالم | رسالة حدوث العالم | الجمع و التوفیق بین رأیی الحکیمین فی حدوث العالم | حدوث العالم ذاتاً و قدمه زماناً | رساله در حدوث و قدم (چاپ شده در مصنّفات میرداماد،[۵] ۱۳۸۱ هـ. ش و چاپ سنگی در حاشیهٔ القبسات، ۱۳۱۴ هـ. ق): مصنّف در این کتاب به تحلیل آرای افلاطون و ارسطو پیرامون مسئلهٔ بسیار مهمّ حدوث عالم پرداخته، و کوشیده تا به نحوی میان آنها جمع کند، و در عین حال بر مباحث کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین فارابی خرده گرفته است. او این رساله را در سال ۱۰۳۴ هـ. ق به درخواست یکی از شاگردان خود به نام میر منصور گیلانی نگاشته است.[۶] میرداماد و میر منصور هر دو بر این اثر حاشیه‌هایی تألیف کرده‌اند.[۷]

در حکیم استرآباد این رساله دو بار و تحت دو عنوان رساله در حدوث و قدم و حدوث العالم

---

۱. الذریعة، ج۵، صص ۱۶۱ ـ ۱۶۲.

۲. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۳۴.

۳. ر.ک: الذریعة، ج۶، ص ۲۳۹؛ و ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۸.

۴. ر.ک: فهرست دانشکدهٔ حقوق، ص ۳۲۸.

۵. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۱۳ ـ ۵۲۰.

۶. ر.ک: الذریعة، ج۵، ص ۱۳۴؛ ج۶، ص ۲۹۴؛ ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰؛ فهرست نسخه‌های خطّی آستان قدس رضوی، ج۴، صص ۱۲۳ ـ ۱۲۴ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۱۲، ص ۲۸۸۸ و ج ۱۵، ص ۴۲۳۳.

۷. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۱۲، ص ۲۸۸۹.

معرّفی شده است.[۱]

۳۷. الحِرز الحارز: حرزی است که میر از طریق مشایخ خویش نقل کرده است؛ و در آن به روایت دیگر همین حرز که مروّی از علیّ بن ابی‌الحسن عاملی است نیز تصریح کرده است.[۲]

۳۸. الحروف و الأعداد (چاپ شده در ضمن نبراس الضیاء): رساله‌ای عربی در علم حروف و اعداد است. گویا این رساله بخشی از رسالهٔ نبراس الضیاء است و نه نوشتاری مستقلّ.[۳]

۳۹. الحقّ الیقین فی حدوث العالم: مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی معتقد است که الحقّ الیقین فی حدوث العالم و جمع بین رأیین نام یک کتاب است.[۴]

در عالم آرای عبّاسی نیز از اثر دیگری به نام قیاسات حقّ الیقین نام برده شده که ظاهراً همین کتاب است.[۵]

۴۰. حلّ مغالطة ابن کمونة (چاپ شده در منطق و مباحث الفاظ، ۱۳۵۳ هـ. ش و مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): رسالهٔ مختصری است در حلّ شبههٔ مشهور ابن کمونه. میر در پایان رساله چنین ادّعا کرده است که: «و إنّی تفرّدتُ بهذا التحقیق و التفصیل.»[۶]

۴۱. حلّ مغالطة الاستلزام (چاپ شده در منطق و مباحث الفاظ، ۱۳۵۳ هـ. ش و مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ ش): رسالهٔ مختصری است در حلّ شبهه و مغالطهٔ موسوم به «مغالطة الاستلزام» که ابن کمونه طرح کرده است.[۷]

۴۲. خطبة النکاح: رسالهٔ بسیار مختصر فقهی پیرامون عقد نکاح است.[۸]

---

۱. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۳۵ و ۱۴۴.

۲. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۸، صص ۴۳۴ - ۴۳۵.

۳. ر.ک: نبراس الضیاء، صفحهٔ هشتاد و نه.

۴. ر.ک: الذریعة، ج۵، ص ۱۳۴؛ ج ۶، ص ۲۹۴ و ج ۷، ص ۳۹.

۵. ر.ک: عالم آرای عبّاسی، ج ۱، ص ۱۴۷.

۶. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۲۹ و منطق و مباحث الفاظ، صص ۳۰۵ - ۳۰۷.

۷. مصنّفات میرداماد، ج ۱،ص ۵۳۱ و منطق و مباحث الفاظ، صص ۳۰۰ - ۳۰۲.

۸. ر.ک: نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۱۸.

۴۳. الخلعیة (مطبوع): از میرداماد دو خلسهٔ روحانی نقل شده است:
۱) خلسه‌ای در تاریخ ۱۰۱۱ هـ. ق در قم.[1]
۲) دیگری در تاریخ ۱۴ شعبان ۱۰۲۳ هـ. ق.[2]
در فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران خلسهٔ دوّم چنین معرّفی شده است:

الرسالة الخلعیة القدسیة الملکوتیة الباقریة أدام اللّه مجد مصنّفها (۲۵۶ پ ـ ۲۵۷ پ) از سیّد داماد و خلسه‌ای است از او مورّخ ۱۴ شعبان ۱۰۲۳ و هنری کربین آن را در یادنامهٔ ماسینیون (چاپ ۱۹۵۶ دمشق ۱: ۲۷۸ ـ ۳۳۱) با دیباچه و ترجمه و شرح آن به فرانسه از روی همین نسخه و نسخهٔ مجلس و محبوب القلوب و اجازات بحار (ص ۱۲۶ ـ ۱۲۷) به چاپ رسانده است.[3]

هر دوی این خلسه‌ها در فصل پنجم اثر حاضر تحت عنوان «طهارت، صفای باطنی و کمالات روحی» مصنّف نقل شد.

وجه تسمیهٔ این خلسه‌ها به خلعیه آن است که شخص در چنین جذبهٔ اشراقی احساس می‌کند که روح از بدنش خلع شده است.

۴۴. خلسة الملکوت[4] (چاپ شده در حاشیهٔ القبسات سنگی، ۱۳۱۴ هـ. ق و مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): یکی دیگر از آثار گرانسنگ فلسفی میرداماد است. مرحوم شیخ آقا بزرگ از کتاب کلمات الشعراء پیرامون خلسة الملکوت چنین حکایت می‌کند:

لمّا عرض المؤلّف هذا الکتاب علی الشاه عبّاس فی محضر اعتماد الدولة حاتم بیک، فأشاروا إلی حاتم بیک أن یذکر تاریخاً له؛ فسأل حاتم بیک عن السیّد أنّه فی أیّ علم؟ فقال السیّد فی جوابه بالفارسیة: در کلّ علوم.[5]

---

۱. ر.ک: الفوائد الرضویة، ص ۴۲۴.
۲. ر.ک: القبسات، مقدّمه، صفحهٔ نود و هشت الی صد.
۳. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، ص ۴۳۲.
۴. ر.ک: ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۹؛ فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات، ج ۱، ص ۳۴۱، ۵۴۸؛ نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۴، ص ۴۳۰ و مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۲۸۱ ـ ۳۰۵.
۵. الذریعة، ج ۷، ص ۲۴۰.

۴۵. خلق الأعمال[1] (چاپ شده در ضمن مجموعۀ گنجینۀ بهارستان، حکمت ۱، ۱۳۷۹ ﻫ. ش): رسالۀ مختصری است پیرامون مسئلۀ جبر و اختیار در افعال اختیاری آدمیان که در ذی‌قعدۀ ۱۰۲۵ ﻫ. ق آن را تألیف کرده است. وی تفصیل مطالب این رساله را به دیگر کتابهای خویش از جمله کتاب الرواشح السماویة ارجاع داده است.

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی ـ برخلاف آنچه برخی از معاصران ادّعا کرده‌اند ـ بر آن است که این رساله با رسالۀ الإیقاظات کاملاً متفاوت است.[2]

۴۶. خطب جمّة لصلاة الجمعة (چاپ شده در ضمن مجموعۀ إثنی‌عشر رسالة).

۴۷. الدرّة البیضاء: مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی از این اثر این گونه یاد می‌کند:

> الدرّة البیضاء للسیّد الأمیر محمّد باقر بن محمّد الحسینی الأسترآبادی المدعوّ بمیرداماد المتوفّیٰ (۱۰۴۰ ﻫ. ق) ذکره الحاجّ الشیخ محمود بن صالح البروجردی الطهرانی الشهید راجعاً عن زیاره العراق فی ۱۳۳۸ ﻫ. ق فی آخر القبسات المطبوع للمیرالداماد.[3]

۴۸. دعاء: از میرداماد دو مجموعۀ دعایی با ارزش به خطّ خود او باقی مانده است که نزد نوادگان ایشان (آقای حاج سیّد جعفر میردامادی) نگهداری می‌شود. نگارنده شماری از این ادعیه را بر اساس نسخۀ منقول از خطّ میر و نیز مجموعۀ روایی میر سیّد احمد علوی موسوم به الجواهر المنثورة تحقیق و در مجموعۀ گنجینه بهارستان منتشر کرده است.[4]

۴۹. دفع شبهة الاستلزام المنقولة عن ابن کمونة (چاپ شده در منطق و مباحث الفاظ، ۱۳۷۰ ﻫ. ش و مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ ﻫ. ش): رسالۀ بسیار مختصری است پیرامون شبهۀ استلزام که منسوب به ابن کمونه است و پاسخ آن.[5]

---

۱. ر.ک: ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۸ و گنجینۀ بهارستان (حکمت ۱)، صص ۳۱۵ ـ ۳۱۷.

۲. ر.ک: الذریعة، ج۷، ص ۲۴۳.

۳. همان، ج۸، ص ۹۲.

۴. گنجینه بهارستان، ج ۳ (علوم قرآنی و روایی ۱)، صص ۴۹۱ ـ ۵۰۶.

۵. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۲۸؛ منطق و مباحث الفاظ، صص ۳۰۳ ـ ۳۰۵.

۵۰. دیوان اشراق[1] (چاپ شده، در سالهای ۱۳۶۳ و ۱۳۷۹ هـ. ش): از میر اشعار گونه‌گونی به فارسی و عربی برجای مانده است، همچون مثنوی مشرق‌الأنوار به تقلید از مخزن الأسرار نظامی. همان گونه که گذشت او در اشعارش به «اشراق» تخلّص می‌کرد. از این رو دیوان وی که شامل مثنوی مشرق الأنوار، قصاید، غزلیات و رباعیات فارسی و عربی اوست، دیوان اشراق نامیده شده است. مرحوم شیخ آقا بزرگ نیز در الذریعة از این دیوان با عنوان دیوان اشراق اصفهانی یاد کرده است.[2]

۵۱. ردّ إثبات الواجب: در حکیم استرآباد این اثر به میرداماد منسوب شده، ولی منبعی برای این ادّعا ذکر نشده است.[3]

۵۲. رساله در دلالت لفظی | دلالت وضعی از شرح مختصر عضدی: رساله‌ای است پیرامون ماهیت دلالت لفظی و اثبات اینکه دلالت الفاظ بر معانی ذاتی است نه وضعی. او این رساله را در شوّال ۹۹۲ هـ. ق به درخواست تاجا حسین نگاشته است.[4]

۵۳. رسالة فی إثبات الواجب: رسالهٔ عربی مختصری است پیرامون اثبات واجب با استناد به برهان حرکت که منتسب به ارسطو است.[5]

۵۴. رسالة فی أنّ المنتسب بالأمّ کان سیّداً | إثبات سیادة المنتسب بالأُمّ إلی هاشم[6] | رسالة فی أنّ المنتسب بالأُمّ هاشميّ[7]: میر در این رساله به بررسی این مسئلهٔ فقهی پرداخته که آیا کسی که تنها از ناحیهٔ مادر هاشمی است نیز سیّد است و احکام سیادت بر او مترتّب می‌شود یا نه؟[8]

در حکیم استرآباد این اثر نخست با عنوان رسالة فی أنّ المثیب بالإمام کان سیّداً معرّفی شده است![9]

۵۵. رسالة فی تنازع الزوجین قبل الدخول فی قدر المهر: رسالهٔ مفصّلی است در پاسخ به این

---

۱. ر.ک: أعیان الشیعة، ج۹، ص ۱۸۹ و ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰.

۲. ر.ک: الذریعة، ج۶، ص ۶۰.

۳. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۱۱.

۴. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۹، ص ۸۰۸، مجموعهٔ ۲۱۴۴.

۵. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۴۳.

۶. ر.ک: ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰.

۷. ر.ک: طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۹.

۸. ر.ک: قصص العلماء، صص ۳۳۳ - ۳۳۴.

۹. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۱۰.

پرسش فقهی که «هرگاه زوجین پیش از دخول، در میزان مهر تنازع کنند و وکیل زوجه، زوج را تصدیق نماید، حکم چیست؟» میرداماد در سوّم ذی الحجّهٔ سال ۱۰۱۸ هـ. ق تألیف این رسالهٔ فقهی را به پایان رسانده است.

مرحوم شیخ آقا بزرگ از این اثر با نام جواب السؤال عن تنازع الزوجین (قبل الدخول فی المهر و تصدیق وکیل الزوجة للزوج) یاد کرده است.[۱] میر، خود بر این اثر حاشیه‌ای دارد که در الذریعة معرّفی شده است.[۲]

۵۶. رسالة فی توحید الواجب: «تعلیقه‌ای عربی است بر سخنی در نفی وحدت عددی از واجب تعالی، از افادات میرداماد که به وسیلهٔ یکی از شاگردان او که خلیل نام داشته ـ و شاید همان مولی خلیل غازی قزوینی باشد ـ نوشته شده است. از نوشتهٔ کاتب در پایان پیداست که پس از درگذشت او نوشته شده.»[۳]

۵۷. رسالة فی علم النبیّ: رساله‌ای است که در آن به شیوهٔ عرفانی به ماهیت علم انبیا، اوصیا و اولیا و تفاوت آنها پرداخته است.[۴]

۵۸. رسالة فی صیغ العقود: در حکیم استرآباد این اثر به میرداماد منسوب شده، امّا منبعی برای این ادّعا ذکر نشده است.[۵]

۵۹. رسالة فی مذهب أرسطاطالیس (چاپ سنگی در حاشیهٔ القبسات، ۱۳۱۴ هـ. ق): رسالهٔ مختصری است که در آن به تحلیل دیدگاه ارسطو در ارتباط با مسئلهٔ حدوث و قدم پرداخته است.

۶۰. رسالة فی (وجوب) صلاة الجمعة (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ إثنی عشر رسالة): رساله‌ای فقهی است پیرامون یکی از مسائلی که از دیرباز مورد اختلاف میان فقها بوده و هست و آن اینکه آیا در زمان غیبت، نماز جمعه واجب است و مشروع یا خیر؟[۶]

۶۱. رسالهٔ مکاناً علیّاً (چاپ شده در مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): رسالهٔ فارسی

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج۵، ص ۱۸۲ و ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰.

۲. الذریعة، ج۶، ص ۵۷.

۳. فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۹/۱، ص ۳۰۰.

۴. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۶۱.

۵. همان، ص ۱۱۱.

۶. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۱۳، ص ۳۴۶۸.

مختصری است در تفسیر «مکاناً علیّاً» از آیهٔ ۵۷ سورهٔ مریم.[۱]

۶۲. رسالهٔ میمرات: نویسندهٔ حکیم استرآباد در فهرست آثار میر به رساله‌ای به نام میمرات یا أثولوجیا اشاره کرده است. در صورتی که چنین اثری وجود داشته باشد، قطعاً تعلیقاتی بر کتاب أثولوجیا فلوطین خواهد بود. از آنجا که کتاب أثولوجیا از فصولی به نام میمر تشکیل شده، رساله یاد شده را میمرات نامیده است.[۲]

۶۳. الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة (چاپ سنگی، ۱۳۱۹ هـ. ق): شرحی است عربی بر دائرةالمعارف روایی الکافی اثر گرانسنگ محمّد بن یعقوب کلینی. میر در این کتاب، نخست خطبه را شرح کرده، سپس در قالب سی و هشت «راشحة» به مباحث مقدّماتی نظیر مسائل علم درایه، احوال برخی از راویان، و در پایان راشحهٔ سی و هشتم به پاره‌ای از مباحث علم اصول پرداخته، آن گاه احادیث کتاب عقل و جهل را شرح داده و پس از آن شرح احادیث کتاب توحید را آغاز کرده. امّا با کمال تأسّف این باب را به پایان نرسانده و کتاب ناقص مانده است.[۳]

افزون بر میر، فیض کاشانی و صدرالمتألّهین شیرازی نیز حواشی و تعلیقاتی بر این اثر ارزشمند نگاشته‌اند.[۴]

۶۴. السبع الشداد: میر در پاسخ به هفت مسئلهٔ اصولی فقهی در سال ۱۰۲۳ هـ. ق این اثر را نگاشته و از این رو آن را السبع الشداد نامیده است. او در پایان به شرح حدیث «نیّة المؤمن خیر من عمله» پرداخته است.[۵] علّامه سیّد محسن امین این کتاب را با الإعضالات یکی دانسته و از این رو ادّعا کرده است که در ایران به چاپ رسیده است.[۶] میر خود بر

---

۱. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۶۴ ـ ۵۶۶.

۲. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۰۸.

۳. ر.ک: أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹؛ ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۹؛ الذریعة، ج ۱۱، ص ۲۵۷؛ فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، ص ۳۵۸ و فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۹/۱، ص ۳۸.

۴. ر.ک: الذریعة، ج ۶، ص ۹۰.

۵. ر.ک: تذکرة العلماء، ص ۱۷۸؛ الذریعة، ج ۱۲، ص ۱۲۸؛ ریحانة الأدب، ج ۶، ص ۶۰ و طبقات أعلام الشیعة، ج ۵، ص ۶۹.

۶. أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۱۸۹.

این کتاب تعلیقاتی نگاشته موسوم به المعلّقات علی السبع الشداد.[۱]

۶۵. سدرة المنتهی:[۲] یکی از تفاسیر بسیار ارزشمند قرآن کریم است. آن گونه که مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی مدّعی شده‌اند، تنها نسخهٔ منحصر به فرد این اثر در کتابخانهٔ برلین، و تصویری از صفحهٔ نخست آن در مرکز فرهنگی فرانسه در تهران موجود است.[۳] استاد نورانی در سال ۱۳۸۱ هـ. ش این مختصر را به چاپ رسانیده‌اند.[۴]

۶۶. شارع النجاة فی أبواب المعاملات (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ اثنی‌عشر رسالة): رسالهٔ عملیهٔ میرداماد است؛ شامل یک تقدمه، سه اصل (کلام، درایه، اصول) ده کتاب (طهارت، صلوة، زکات، خمس، صوم، اعتکاف، حجّ، فرار، جهاد، امر به معروف) و یک تختمه. او این رساله را برای محمّد رضای چلبی استانبولی سپاهانی به فارسی نوشته و آن را چنین نامیده است: رسالة فتوائیة فارسیة فی اُصول الدین و فروعه.[۵]

آن گونه که مرحوم شیخ آقا بزرگ نقل کرده، گویا میر خود بر این کتاب حواشی‌ای دارد.[۶]

۶۷. شرعة التسمیة (چاپ شده، انتشارات مهدیهٔ اصفهان): یکی از مسائل مورد منازعه در عصر میر این بود که آیا تصریح کردن به نام امام زمان ـ عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف ـ و نامیدن دیگران به نام حضرت جایز است یا نه؟ برخی از محضر میر پیرامون این مسئله استفتا کردند و او در پاسخ با استناد به پاره‌ای از اخبار، حکم به حرمت نمود. وی در ذی‌الحجّهٔ سال ۱۰۲۰ هـ. ق این رساله را نگاشت.[۷]

۶۸. شش رسالهٔ کلامی: در فهرست کتابخانهٔ اهدایی آقای سیّد محمّد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران در معرّفی این شش رسالهٔ فارسی چنین آمده است:

---

۱. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۸، ص ۴۷۵.

۲. ر.ک: ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰.

۳. ر.ک: الذریعة، ج۱۲، ص ۱۵۳.

۴. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۳۵ ـ ۵۴۱.

۵. ر.ک: الذریعة، ج۱۳، ص ۴؛ ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۰؛ طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۹ و فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات، ص ۳۲۲.

۶. ر.ک: الذریعة، ج۱۳، ص ۷۶.

۷. ر.ک: الذریعة، ج۱۴، ص ۱۸؛ ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۱؛ طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۹؛ فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۸، ص ۴۳۵ و الفوائدالرضویة، ص ۴۲۲.

در این کتابخانه شش رساله کلامی هست که اینک شناسانده می‌شود:

۱. گفتاری که در کلام و به پارسی است و در کنار رویهٔ برگ نخستین و پشت برگهای ۱۳۱ و ۱۳۲ نسخهٔ ما از آن فیلسوف داماد استرآبادی دانسته شده و آغاز و انجام هم در آن نیست و از نیمهٔ مطلب دوم میقات دوم آغاز و از دانایی خداوند در آن گفتگو می‌شود. مطلبهای سوم تا هشتم در صفتهای دیگر خدا است و میقات سوم در صفتهای سلبی، سپس «لطیفه افعالیه» می‌آید و در آن کردارهای خدا یاد می‌گردد.

رکن سوم دربارهٔ پیامبری می‌باشد و نبوّت عامّ و خاصّ درآن روشن می‌گردد و شبهه‌هایی که دربارهٔ عصمت پیامبران کرده‌اند پاسخ داده می‌شود و در اثبات پیامبری محمّد (ص) آیتهای تورات و انجیل (دو عهد) گواه آورده شده است. در پایان با عنوان «لطیفة برهانیة فی أُصول اعتقادیة» که آن هم خود دارای چند لطیفهٔ دیگر است از مبحثهای کلّی دربارهٔ اصول عقاید گفتگو می‌گردد.

تنها لطیفه یکم آن (پنج اصل دین) در نسخهٔ ما هست. این گفتار تا اندازه‌ای روان نوشته شده و مانند نوشته‌های داماد دشوار نیست. در بسیاری از جاها آیتها و خبرها آمده و خیلی از آیتهای قرآن در آن تفسیر شده و یاد می‌شود از فارابی و ابن سینا و اشراقیان و امام رازی و زمخشری و شیخ طبرسی و بیضاوی و خواجهٔ طوسی و شارحان قدیم و جدید تجرید و از انشاء الدوانی محیی‌الدین.

نگارنده از خود در چند جا به نام «این کمینه» یاد می‌کند. در جایی که از شبههٔ ابن کمونه خرده می‌گیرد، از حواشی و تعالیق خود بر شرح تجرید نام می‌برد. باز یاد می‌کند از «معلّم قوانین حکمت یمانی و مقنّن فلسفهٔ ایمانی أدام اللّٰه تعالی و قرن بالمیامن أیّامه و لیالیه» گرچه این گفتار ریخت نگارشهای فارسی دیگر داماد را ندارد ولی عنوانهای بابها مانند عنوانهای نوشته‌های دیگر اوست.[1]

۶۹. الصراط المستقیم[2] (در سال ۱۳۸۱ هـ. ش دو بار چاپ شده است)[3]: در مسئلهٔ

---

۱. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۳، صص ۵۷۶ - ۵۷۷.

۲. ر.ک: تذکرة‌العلماء، ص ۱۷۹؛ ریحانة‌الأدب، ج۶، ص ۶۱؛ فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ج۴، ص ۲۰۴؛ فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، ص ۳۹۷ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۳، ص ۲۹۴.

۳. بار اوّل از سوی نگارنده به عنوان اثری مستقل به ضمیمهٔ حواشی و تعلیقات مصنّف بر اساس پنج نسخهٔ خطّی و بار دوّم توسّط استاد نورانی در ضمن مصنّفات میرداماد بدون تعلیقات مصنّف.

حدوث و قدم و ربط حادث به قدیم. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در معرّفی این اثر می‌گوید:

> الصراط المستقیم فی ارتباط الحادث بالقدیم علی طریق الفلسفة الیونانیة و الحکمة الیمانیة ... صدره باسم الشاه عبّاس.[۱]

نثر این رساله یکی از پیچیده‌ترین نثرهای برجای مانده از میر است؛ از این رو در وصف آن گفته‌اند:

صراط مستقیمِ میرداماد   مسلمان نشنود، کافر مبیناد

۷۰. ضوابط الرضاع | رسالة رضاعیة | الرسالة الرضاعیة: رساله‌ای است فقهی پیرامون مسئلهٔ رضاع، مشتمل بر یک مقدّمه، سه استبانه و یک خاتمه. میر در این رساله بتفصیل اقوال فقها و تمامی روایاتی را که در این رابطه وارد شده تحلیل کرده، و بر خلاف جدّش ـ محقّق کرکی ـ قائل به عموم منزلت شده است. او در سال ۱۰۲۸ هـ. ق تألیف این اثر را به پایان رسانده است.[۲]

۷۱. علم الباری تعالی (چاپ شده در مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش): رسالهٔ عربی کوتاهی است در بیان ماهیت و مفهوم علم باری تعالی.[۳]

۷۲. قانون العصمة: رسالهٔ منطقی که به میرداماد نسبت داده شده است.[۴]

۷۳. القبسات | قبسات حق الیقین فی حدوث العالم: مفصّلترین نوشتار میر پیرامون مسئلهٔ حدوث و قدم، و از جملهٔ مشهورترین و مهمّترین آثار اوست که در سال ۱۰۳۴ هـ.ق تألیف آن به پایان رسیده است.[۵]

---

۱. الذریعة، ج ۱۵، ص ۳۵.

۲. ر.ک: تذکرة العلماء، ص ۱۷۸؛ الذریعة، ج۱۵، ص ۱۲۰؛ ریحانة الأدب، ج۶، ص ۶۱؛ طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۹ و فهرست کتابخانهٔ سپهسالار، ج۱، ص ۴۱۵.

۳. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۰۹ ـ ۵۱۰.

۴. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۹/۱، ص ۴۱۳.

۵. ر.ک: أعیان الشیعة، ج۹، ص ۱۸۹؛ تذکرة العلماء، ص ۱۷۷؛ الذریعة، ج ۱۷، ص ۳۲؛ ریحانة الأدب، ج۶، ص ۶۱ و طبقات أعلام الشیعة، ج۵ / ص ۶۸.

این کتاب تاکنون بارها به چاپ رسیده است: نخست به صورت چاپ سنگی در سال ۱۳۱۵ و سپس به شکل چاپ تحقیقی در سال ۱۳۶۷ هـ. ش بـه اهـتمام دکـتر مـهدی محقّق.

حکما و اندیشمندان بسیاری بر این کتاب گرانسنگ حاشیه و شرح نگـاشته‌انـد کـه مهمّترین آنها عبارت است از: شرح میر سیّد احمد علوی[۱]، شـرح مـحمّد عـلی رضـا آقاجانی[۲]، شرح میر محمّد اشرف عاملی موسوم به مـقباس القبسات و حـواشـی مـیر و صدرالمتألهین شیرازی.[۳]

۷۴. القضبات: آن گونه که مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی ادّعا کرده‌اند، رساله‌ای است در خلق اعمال و اینکه آدمی در افعال اختیاری خویش مختار است یا مجبور ؟[۴]

۷۵. قوس النهار (چاپ شده در مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ هـ. ش)[۵]

۷۶. قضاء و قدر: میر در این رساله به طور مبسوط پیرامون مسئلهٔ خلق اعمال ـ اینکه آدمی در افعال اختیاری خویش مختار است یا مجبور ـ بحث کرده است.[۶]

۷۷. الکلمات القصار: در ضمن مجموعهٔ إثنی عشر رسالة به چاپ رسیده است.

۷۸. کیفیت علم باری | رساله در علم واجب | تحقیق علم الواجب | علم الواجب | رسالة فی علم الواجب | رسالة فی بیان علم الواجب (چاپ شده در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تهران، تصحیح دکتر موسوی بهبهانی): رسـاله‌ای است پـیرامـون مـاهیت عـلم بـاری و تفاوت آن با علم ممکنات.[۷]

---

۱. شرح میر سیّد احمد علوی توسط آقای ناجی اصفهانی تصحیح و در سال ۱۳۷۶ از سوی مرکز نشر میراث مکتوب منتشر گردید.

۲. ر.ک: الذریعة، ج۱۳، ص ۳۹۰. نسخه‌ای از این شرح به شمارهٔ ۱۴۷۱ در کتابخانهٔ مـجلس شـورای اسـلامی نگهداری می‌شود و نسخهٔ دیگر آن در زمرهٔ کتابخانه مرحوم محدّث ارموی است.

۳. ر.ک: الذریعة، ج۱۷، ص ۳۲.

۴. ر.ک: الذریعة، ج۱۷، صص ۱۵۴-۱۵۵.

۵. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۴۹۷ ـ ۵۰۳ و نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۴، ص ۴۷۹.

۶. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج۵، ص ۲۴۴.

۷. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۹، ص ۸۰۸؛ ج ۹، ص ۸۸۰ و نشریهٔ کتابخانه مـرکزی دانشگـاه تهران، ج۴، ص ۴۴۴.

۷۹. محجّة الاستقامة: رسالهای در امامت است، مشتمل بر اخبار معتبر در نزد عامّه و خاصّه و ادلّهٔ عقلی و نقلی.[۱]

۸۰. معنی القدرة | القدرة | رسالة فی قدرة الواجب (چاپ شده در مصنّفات میرداماد، ۱۳۸۱ ه . ش): رسالهای در بیان ماهیت قدرت الهی است.[۲]

۸۱. مقالتان فی الفلسفة.[۳]

۸۲. نبراس الضیاء[۴] (چاپ شده در سال ۱۳۷۴ ه . ش):[۵] رسالهٔ مستقلّ و مبسوطی پیرامون مسئلهٔ بداء است.

۸۳. نصف النهار: رسالهای عربی پیرامون نصف النهار و ارتباط آن با احکام اسلامی است.[۶] نسخهای از این رساله در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۵۵۱۴ نگهداری میشود.[۷]

* * *

ب. شروح، حواشی و تعلیقات

حواشی و تعلیقات میرداماد را میتوان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. حواشی بر آثار خود

۲. حواشی بر آثار دیگران

دستهٔ اوّل شامل حواشی و تعلیقات کتابهای:

---

۱. ر.ک: ریاض العلماء، ج۵، ص ۴۲ و طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۸.

۲. ر.ک: فهرست آستان قدس رضوی، ج ۴، ص ۱۲۳، ش ۶۳۵؛ فهرست کتابخانهٔ ادبیات اصفهان، دفتر ۱۳، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹ و مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۰۷ ـ ۵۰۹.

۳. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۷۱.

۴. ر.ک: أعیان الشیعة، ج۹، ص ۱۸۹؛ تذکرة العلماء، ص ۱۷۸؛ ریحانةالأدب، ج۶، ص ۶۱ و طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۶۹.

۵. این اثر توسّط آقای حامد ناجی اصفهانی تصحیح و از سوی مرکز نشر میراث مکتوب منتشر شده است.

۶. ر.ک: حکیم استرآباد، ص ۱۷۲.

۷. ر.ک: فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، ص ۵۸۳.

۱. تقویم الإیمان
۲. حدوث العالم[1]
۳. الرواشح السماویة[2]
۴. رسالة فی تنازع الزوجین قبل الدخول فی قدر المهر[3]
۵. السبع الشداد | المعلّقات علی السبع الشداد[4]
۶. شارع النجاة[5]
۷. القبسات

دستهٔ دوّم شامل حواشی و تعلیقات کتابهای:

۱. انموذج العلوم (دوانی): در مجموعهٔ منطق و مباحث الفاظ صص ۲۹۳ - ۲۹۷ و مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۲۰ - ۵۲۳ به چاپ رسیده است.
۲. التعلیقات[6] (ابن سینا)
۳. حاشیهٔ خفری بر شرح تجرید[7]: در مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۵۴ - ۵۶۰ به چاپ رسیده است.
۴. الجمع بین الرأیین (فارابی): در مصنّفات میرداماد، ج ۲، ص ۵۲۰ چاپ شده است.
۵. حکمة الإشراق: ضمن مجموعهٔ مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۲۳ - ۵۲۷ و مجموعهٔ منطق و مباحث الفاظ چاپ شده است.
۶. الشفاء[8] (الإلهیات)
۷. معراج نامه[9]
۸. الشرح العضدی علی مختصر أُصول الحاجبی:[10] در مجموعهٔ منطق و مباحث الفاظ، صص ۲۹۷ - ۲۹۹ چاپ شده است.

---

۱. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۴، ص ۱۷۸.
۲. فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق، ص ۳۵۸.
۳. الذریعة، ج ۵، ص ۱۸۲.
۴. فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، ص ۴۷۵.
۵. الذریعة، ج ۱۳، ص ۷۶.
۶. فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ج ۴، ص ۵۱.
۷. ر.ک: الذریعة، ج ۶، ص ۵۷ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۳۱۱۵.
۸. الذریعة، ج ۶، ص ۱۴۲.
۹. حکیم استرآباد، ص ۱۳۵.
۱۰. الذریعة، ج ۶، ص ۱۲۹.

۹. الاستبصار[1]: در ضمن مجموعهٔ اثنی‌عشر رسالة به چاپ رسیده است.

۱۰. رجال کشّی[2]: در ذیل کتاب اختیار معرفة الرجال از سوی مؤسّسهٔ آل البیت قم به چاپ رسیده است.

۱۱. شرائع الإسلام[3]: (دورهٔ فقه نگاشتهٔ محقّق حلّی، ۶۷۲ ـ ۶۰۲ هـ. ق)

۱۲. قواعد الأحکام: در ضمن مجموعهٔ إثنی عشر رسالة چاپ شده است.

۱۳. الکافی[4]: در مکتبة السیّد الداماد، تهران سال ۱۴۰۳ هـ. ق چاپ شده است.

۱۴. مختلف الشیعة[5]: در ضمن مجموعهٔ اثنی‌عشر رسالة به چاپ رسیده است.

۱۵. من لایحضره الفقیه[6]: (از منابع روایی نگاشتهٔ شیخ صدوق، درگذشتهٔ ۳۸۱ هـ. ق)

۱۶. النفلیة (از آثار فقهی شهید اوّل، درگذشتهٔ ۷۸۶ هـ. ق) در ضمن مجموعهٔ إثنی‌عشر رسالة چاپ شده است.

و امّا شروح: به جز شرح تقدمة تقویم الإیمان[7] که شرح مبسوطی بر مقدّمهٔ کتاب تقویم الإیمان است، دیگر شروح به یادگار مانده از او، شرح آثار دیگران است. این شروح عبارتند از:

۱. شرح الفوائد[8]: شرح و تعلیقاتی است بر کتاب شریف صحیفهٔ سجّادیه. این اثر یک بار در سال ۱۳۱۷ در حاشیهٔ شرح الصحیفة سیّد نعمة‌اللّه جزائری چاپ سنگی و بار دیگر به شکل تحقیقی در سال ۱۴۰۶ هـ. ق در اصفهان به چاپ رسیده است.

۲. شرح تهذیب الأحکام: شرحی است بر موسوعهٔ روایی تهذیب الأحکام نگاشتهٔ شیخ طوسی (۳۸۵ ـ ۴۶۰ هـ. ق).

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج۶، ص ۱۷ و ج۱۳، ص ۸۳؛ فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، ج۱، ص ۲۴۴ و نشریهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۲، ص ۱۳۷.

۲. ر.ک: الذریعة، ج۶، ص ۸۸ و فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ش ۱۳۰۳ و ۱۰۶۲.

۳. فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، ش ۷۲۹۷.

۴. الذریعة، ج۶، ص ۱۸۲.

۵. فهرست کتابخانهٔ عمومی معارف، ص ۹۸۱.

۶. الذریعة، ج۶، ص ۲۲۳.

۷. این اثر در تاریخ ۱۴۱۲ هـ. ق به کوشش آقایان غلامعلی نجفی و حامد ناجی اصفهانی تصحیح و توسّط انتشارات مهدیهٔ میرداماد به چاپ رسیده است.

۸. ر.ک: الذریعة، ج۶، ص ۱۴۵؛ ج۱۳، ص ۳۴۷ و فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار، ج۱۱، ص ۲۳.

۳. شرح الاستبصار[1]: شرحی است بر موسوعهٔ روایی الاستبصار نگاشتهٔ شیخ طوسی.

۴. شرح مختصر اصول عضدیه.[2]

۵. الرواشح السماویة[3]: شرح موسوعهٔ روایی الکافی نگاشتهٔ ابوجعفر محمّد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (درگذشتهٔ ۳۲۹ هـ. ق). پیشتر به این اثر اشاره شد.

۶. شرح النجاة: شرحی بر کتاب النجاة عن الغرق فی بحر الضلال نگاشتهٔ شیخ الرئیس ابوعلی سینا است.[4]

ج. نامه‌ها و مکاتبه‌ها

آنچه در این بخش از آنها نام خواهیم برد، نامه‌ها و مکتوباتی است که در فهرستهای نسخه‌های خطّی، کتابها و مقالاتی که در شرح حال میرداماد نگاشته شده و مجموعه‌ها و آثار منتشر شدهٔ وی معرّفی شده است.

۱. مکاتبهٔ میرداماد با امیر ابوالحسنا: امیر ابوالحسن فراهانی از شخصیتهای برجسته‌ای است که بسیار مورد توجّه میرداماد بوده. چه میر در مطلع مکاتبهٔ خویش او را با عناوینی چون: فذلکهٔ مراتب الربّیین، فهرست کتاب ملکوتیین، سلیلنا الروحانی، خلیلنا العقلانی، سماء لأرض السیادة و الإفادة و سناماً لسماء الجلالة و الحقیقة ستوده است.

میر ابوالحسن طیّ یادداشتی از محضر میر درخواست می‌کند که به کشف اسرار بخشی از عبارات سابع خامسهٔ حکمة الإشراق[5] که با مسئلهٔ تناسخ ارتباط دارد بپردازد. میر نیز خواستهٔ او را اجابت کرده، و در قسمت پایانی پاسخ خویش عبارات شارح حکمة

---

۱. الذریعة، ج ۱۳، ص ۸۳.

۲. عالم آرای عبّاسی، ج ۱، ص ۱۴۷.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۱۳، ۸۳؛ ج ۱۴، ص ۲۷ و ج ۱۱، ۲۵۷.

۴. ر.ک: قصص العلماء، صص ۳۳۳-۳۳۴.

۵. عین عبارت حکمة‌الإشراق که مورد سؤال میر ابوالحسنا بوده، چنین است: «وقع اللّه فی السفْر. و قضی إلی الروح الأمین أنّه لیجیب دعوة کلّ مغلوب بالظلالة، و کلّ ذی نظافة یطلب التظلّم لرضی اللّه، و أنّه لینصر الصابرین علی بأساء أبناء الشیاطین، و لیلبس الفاجرَ سِربالَ النار.»

الإشراق را به عربی شرح می‌کند.[۱]

این مکاتبه تحت عنوان تعلیقهٔ حکمة الإشراق در ضمن مجموعهٔ منطق و مباحث الفاظ، صص ۲۸۹ ـ ۲۹۳ و مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۲۳ ـ ۵۲۷ به چاپ رسیده است.

۲. نامه به سعدالدین معلّم: مکتوبی است از شاه عبّاس خطاب به مولا سعدالدین محمّد معلّم، خواندگار[۲] روم به مسودهٔ میرداماد.[۳] این نامه در مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۶۱۵ ـ ۶۱۸ چاپ شده است.

۳. نامه‌ای خطاب به شاه عبّاس / فارسی: میر در این مکتوب به سه نکته تصریح دارد:

الف. نخست سعی بسیار دارد تبلیغات سوئی را که بر علیه او شده و باعث گردیده تا شاه نسبت به او دلگیر شود، خنثی سازد و از شاه دلجویی کند و مهر او را بر کین‌اش غلبه دهد و به گونه‌ای همچون پیش او را با خود همدل و هم آوا سازد تا بتواند به مقاصد الهی دینی خویش دست یابد.

ب. از شاه اجازه می‌گیرد تا به زیارت حرم مطهّر حضرت امیر (ع) بشتابد.

ج. گویا میر گاه در جامع جدید شاهی و گاه در مسجد مزار محمّد یوسف به اقامهٔ نماز جمعه می‌پرداخته و شاه از این مسئله دلگیر شده. او در پایان مکتوب خویش با تأکید بر اهمّیت و وجوب نماز جمعه و اظهار ارادت به شاه اصرار بر آن دارد که این فرضیهٔ الهی استمرار داشته باشد.[۴]

۴. نامه به شریف مکّه / عربی: نامه‌ای است از جانب شاه عبّاس برای شریف مکّه به انشای میر که توسّط کاتبی به نام ابوالفتح گیلانی تحریر شده است. دلیل بر این مدّعا عبارت پایانی نسخه است، آنجا که می‌نویسد:

و نمقه أصدق الداعین للدولة العبّاسیة الصفویة الموسویة الحسینیة ـ خلّد اللّه

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج ۵، ص ۱۷۲.

۲. خواندگار مخفّف «خداوندگار» لقب عامّ سلاطین عثمانی.

۳. ر.ک: فهرست دانشکدهٔ ادبیات، ص ۴۴۸.

۴. ر.ک: میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، صص ۷۴ ـ ۷۶.

تعالی بالتظلیل علی البریّة ـ محمّد بن محمّد المدعوّ بباقر الداماد الحسینی ختم الله له بالحُسنی. إلی هنا صورة خطّه الشریف أیّده اللّه تعالی علی مسند الإفادة و الإفاضة ... و الاجتهاد. کتبه العبد الأقلّ، أبو الفتح الجیلانی.[۱]

این نامه ضمن مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۶۰۸ ـ ۶۱۲ چاپ شده است.

۵. نامه به علمای بغداد / فارسی: میرداماد در این نامه نسبت به ستمهایی که به مردم عراق روا می‌رفته و در مسیر کشورگشایی و جاه‌طلبی پادشاه وقت تلف می‌شدند، اظهار ناراحتی کرده و به علمای آن دیار توصیه کرده و چنین می‌نویسد:

باید آن حضرات عالیات نیز از راه دینداری و غمخواری مخلوقات حضرت باری و مراتبی که باید به عالیجاه مشارّالیه و باقی پاشایان با عزّ و شأن حالی نموده، خود را بریء الذمّه سازند و زیاده بر این، عجزه و ملهوفین را به ورطهٔ هلاکت نیاندازند.[۲]

۶. پاسخ به استفتای شاه عبّاس / فارسی: شاه عبّاس در ضمن مکتوبی پیرامون جنگ با سپاه روم که بغداد را محاصره کرده بودند، حکم کسانی که در این راه کشته می‌شدند و سربازانی که از جنگ می‌گریختند را از حضرت میر استفتا کرد، و وی در پاسخ فتوا داد که مبارزهٔ با سپاه روم جهاد، کشتگان در این راه شهید فی سبیل اللّه و فرار از این جهاد به منزلهٔ گریختن از معرکهٔ قتال اهل بغی است.[۳]

پیش از این در بخش مربوط به «حضور سیاسی» متنِ این استفتا و پاسخِ میر را آوردیم.

۷. نامه به مولا عبداللّه شوشتری / فارسی: میر در این یادداشت با بیت:

عزیزِ من جوابِ این نه جنگ است
کلوخ انداز را پاداش سنگ است

---

۱. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، صص ۴۳۴ ـ ۴۳۳.

۲. میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، صص ۷۱ ـ ۷۲.

۳. منبع پیشین و مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۶۱۲ ـ ۶۱۳.

به تندی پاسخ انتقادهای مولا عبداللّه را می‌دهد؛ و در پایان او را پند می‌دهد که فهمیدنِ سخنانِ میر هنر است، نه مجادله و مشاجرهٔ لفظی.[۱] این نامه ضمن مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۶۰۳ ـ ۶۰۴ چاپ شده است.

۸. نامه به ملّاعبداللّه مجتهد / فارسی.[۲]

۹. نامه به میرزا رضی صدرات پناه / فارسی.[۳]

۱۰. نامه به شمس‌الدین امیر محمّد مؤمن (شمسای گیلانی) / فارسی

۱۱. نامه به نوّاب آصف خان / فارسی

۱۲. نامه به ملّاصدرای شیرازی / فارسی

۱۳. نامه در تفسیر شعر سیف اسفرنگ / فارسی

۱۴. مشاعره با شیخ بهایی / فارسی

۱۵. نامه به اعتماد الدوله ابوالحسن / فارسی

۱۶. نامه به حکیم شفائی / فارسی[۴]

۱۷. وصیّت نامه (چاپ شده در ضمن منطق و مباحث الفاظ، ۱۳۷۰ هـ. ش): میرداماد در تاریخ بیستم شعبان ۱۰۴۰ هـ. ق در کربلای حسینی وصیّت نامه‌ای می‌نگارد که متن آن چنین است:

و يشهد عبداللّه، الضعيف النحيف، الضئيل الذليل، محمّد يدعى باقر الداماد الحسينى أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريک له، إلهاً واحداً أحداً فرداً صمداً قدّوساً، لم يتّخذ فى عزّ جلالته صاحبةً ولا ولداً، و لا أرتقب فى صنع فعاله عاقبةً ولا أمداً.

و أنّ صفو الورا و ناخلة البرايا محمّداً عبده و رسوله و بعيثه و سفيره؛ و أنّ قرم الأصفياء و يعسوب الأوصياء، سيّد المسلمين و أسوة الصدّيقين، أميرالمؤمنين علىّ بن أبى‌طالب، عبداللّه و وليّه و منتصاه و صفيّه؛ و أنّ الأوصياء الطاهرين من ولد

---

۱. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۹/۱، ص ۴۲۳.

۲. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۴، ص ۳۵۳۱.

۳. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، بخش ۲، ص ۷۰۴.

۴. نامهٔ دهم تا شانزدهم در ضمن مصنّفات میرداماد منتشر شده است.

عليّ و فاطمة: الحسن و الحسين و عليّ بن الحسين و محمّد بن عليّ و جعفر بن محمّد و موسى بن جعفر و عليّ بن موسى و محمّد بن عليّ و عليّ بن محمّد و الحسن بن عليّ و الحجّة الخلف الصالح، القائم بأمر اللّه، المرتقب لإعلاء كلمة اللّه، سمّى رسول اللّه و كنيه، أئمّة و ولاة و حجج.

و أنّ الموت حقّ، و القبر حقّ، و مسائلة منكر و نكير فى القبر حقّ، و البعث حقّ، و النشور حقّ، و الحساب حقّ، و الكتاب حقّ، و الوقوف حقّ، و تطائر الكتب حقّ، و انطاق الجوارح حقّ، و الوقوف بين يدى اللّه ـ عزّ و جلّ ـ للحساب حقّ، و الجنّة حقّ، و النار حقّ، و أنّ الساعة آتية لاريب فيها و أنّ اللّه يبعث من فى القبور.

و أنّ اللّه سبحانه هو الأوّل و الآخر، منه البدو و إليه المصير.

امّا بعد، غرض از تنميق اين صحيفهٔ صحيحهٔ شرعيه آن است كه وصىّ شرعى خود گردانيدم سيادت و افادت پناه، أعزّ اولاد روحانى، امير سيّد احمد، و افادت و افاضت پناه نوراً محمّداً اصفهانى كمالى، و افادت پناه فقاهت دستگاه شيخ محمّد سعيد؛ و شيخ محمّد سعيد نزد من اهمّ است، كه چون داعى حقّ را لبّيک اجابت گويم، مبلغ پنجاه تومان تبريزى از متروكات من در حجّ و نماز و روزهٔ من صرف نمايند؛ و ثُلث متروكات و مخلفات من ازكتاب و غير ـ ممّا يطلق عليه اسم الشىء ـ فى سبيل اللّه صرف كنند.

و مبلغ سى تومان تبريزى به معتقهٔ من مسمّاة «زهره» دهند، و مبلغ سى تومان موصوف به حاجى نوروز دهند، و بيست تومان به ملّا طالب.

و يرد كتابخانه در منزل اين جانب واقع در «شيخ يوسف بنّا» كه در دارالسلطنهٔ اصفاهان است، ملک «زهرهٔ» مذكوره است.

و يردى كه حاجى نوروز در آن مى‌باشد بالا و پايين از وى باشد؛ و باقى خانه ملک فرزند أعزّم «اُمّ البقاء» باشد؛ و مسمّاة «زهره» مزبور امين است، قول او را معتبر دانند، و احدى را برو حرفى نباشد.

فمن بدّله بعد ما سمعه فإنّما إثمه على الذين يبدّلونه. و حرّر فى حاير الحسين ـ عليه السلام ـ يوم الإثنين، بيستم شهر شعبان المعظّم، سنة أربعين بعد الألف.[1]

---

۱. منطق و مباحث الفاظ، صفحهٔ شصت و شش الى شصت و هفت و ر.ک: فهرست كتابخانهٔ مركزى دانشگاه تهران، ج ۳/۲، ص ۷۰۰ و مجموعهٔ شمارهٔ ۱۰۷۹، ص ۲۷۹.

د. اجازه‌ها و تقریظها

۱. اجازه به شیخ عبداللّه سمنانی: اجازه‌ای است به یکی از شاگردانش به نام شیخ عبداللّه سمنانی که آن را بر پشت نسخهٔ شرعة التسمیة ـ که به خطّ شیخ محمّد گنابادی از روی نسخهٔ مؤلّف کتابت شده ـ نوشته است.[۱]

۲. اجازه به سیّد حسین کرکی: اجازه‌ای است متوسّط که در سال ۱۰۳۸ هـ.ق برای سیّد حسین بن حیدر بن قمر کرکی نگاشته است.[۲]

۳. اجازه به سیّد محمّد باقر مشهدی: سیّد محمّد باقر مشهدی یکی دیگر از تلامذهٔ میر است که مدّتها توفیق حضور در جلسات درس وی را داشته و از خرمنش خوشه‌ها چیده. میر در سال ۱۰۳۴ هـ. ق اجازهٔ نسبتاً مفصّلی برای او می‌نگارد. در متن این اجازه، شاگرد خویش را به علم و تقوا می‌ستاید و به کتابهایی که نزد او فرا گرفته تصریح می‌کند.[۳]

۴. اجازه به عبدالمطلب طالقانی: اجازه‌ای است به یکی از شاگردان خود به نام عبدالمطلب طالقانی که مدّتها از محضرش تلمّذ کرده؛ در پایان این اجازه‌نامه، میر از شاگرد خود می‌خواهد که او را در دعاهای خویش فراموش نکند.[۴]

۵. اجازه به محمّد گنابادی: اجازه‌ای است به یکی از شاگردانش موسوم به شیخ محمّد خراسانی گنابادی. گنابادی پس از کسب اجازه از محضر استاد، نسخه‌ای را از روی کتاب شرعة التسمیة ـ به خطّ مؤلّف ـ استنساخ کرد و سپس آن را نزد استاد قرائت نمود. میر دو اجازه: یکی در آغاز و دیگری در پایان کتاب نوشت.[۵]

۶. اجازه به میرزا شاهرخ بیگا: میرزا شاهرخ بیگای وزیر، نسخه‌ای از صحیفهٔ مکرّمهٔ سجّادیه ـ مشتمل بر حواشی و تعلیقات میر ـ را نزد او قرائت کرد. پس از آن، میر به خطّ

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج۱۴، ص ۱۷۹.

۲. ر.ک: الذریعة، ج۱، ص ۱۶۰ و مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۸۷ ـ ۵۸۸.

۳. ر.ک: میراث اسلامی ایران، دفتر چهارم، ص ۷۰ و مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۹۰ ـ ۵۹۱.

۴. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۹۱.

۵. ر.ک: الذریعة، ج۱۳، ص ۱۹۴ و ج ۱۴ صص ۱۷۸ ـ ۱۷۹.

خود اجازه‌ای بر روی همان نسخه نگاشت.[۱]

۷. اجازه به یکی از شاگردان: میر در سال ۱۰۲۴ هـ. ق برای یکی از شاگردانش که کتاب السبع الشداد را استنساخ کرده و در محضرش بازخوانده بود، اجازهٔ مختصری بر پشت همان نسخه نگاشته است.[۲]

۸. اجازه به معصوم: مصنّف در صفحات پایانی یکی از نسخه‌های کتاب عیون المسائل ـ که در متن اجازه، آن را الخلعیة نامیده است ـ اجازهٔ مختصری برای کاتب ـ که نسخه را بعد از کتابت در محضر استاد قرائت کرده ـ نگاشته است.[۳]

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی از آنجا که این کتاب در ضمن مجموعه‌ای به خطّ شخصی به نام معصوم قرار داشته و خطّ کتابت آن با سایر اجزای مجموعه یکی بوده، استظهار کرده است که مجازٌله همان «معصوم» است.[۴]

۹. اجازه به میر سیّد احمد علوی: میرداماد دو اجازه و تقریظی بر شرح تقویم الایمان موسوم به کشف الحقائق برای میر سیّد احمد علوی نگاشته که در ضمن مباحث بعدی بدانها تصریح خواهیم کرد.[۵]

۱۰. اجازه به سلطان العلماء

۱۱. اجازه به شیخ عبدالغفّار رشتی

۱۲. اجازه به شیخ صالح جزایری

۱۳. اجازه به قاری صحیفهٔ سجّادیه[۶]

اسامی «تقویم الإیمان» و وجه تسمیهٔ آن

در لابلای تصریحات و اشارات مصنّف در آثارش، بیانات شارحان در شروح خویش، و همچنین مطالبی که در فهارس نسخه‌های خطّی در معرّفی آثار میر آمده، از اثر حاضر با عناوین گوناگونی یاد شده که از آن جمله است:

---

۱. ر.ک: الذریعة، ج ۱، ص ۱۶۰ و مصنّفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۸۹ ـ ۵۹۰.

۲. ر.ک: الذریعة، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳. ر.ک: مصنّفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۹۲.

۴. ر.ک: الذریعة، ج ۷، صص ۲۴۱ ـ ۲۴۲.

۵. ر.ک: اثر حاضر، صص ۱۳۸ ـ ۱۴۱.

۶. اجازهٔ یازدهم تا سیزدهم در مصنّفات میرداماد منتشر شده است.

۱. تقویم الإیمان : مشهورترین عنوانی که مستفاد از خطبهٔ کتاب نیز هست، تعبیر تقویم‌الإیمان است. مصنّف در سرآغاز اثر حاضر چنین می‌گوید :

إنّي قد ألقيت إليكم كتاباً من كتب الدين و أمليت عليكم صحيفةً من صحف اليقين لو انّكم وعيتموه وأحصيتموه لألفيتم فيه مقترحكم عليّ و مبتغاكم منّي معيار المعابير في تصحيح العقائد و ميزان الموازين في تقويم‌الإيمان ...[۱]

۲. تقویم الإیمان و تتمیم العرفان : میر سیّد احمد علوی در مطلع نخستین تحریر کشف الحقائق از اثر حاضر چنین یاد می‌کند :

إنّي لمّا رأيت كتاب تقويم الإيمان و تتميم العرفان كأنّه كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة ...[۲]

آن‌گاه در دیباچهٔ تحریر دوم چنین می‌گوید :

قد تشرّف باسمه الشريف المنيف كتابنا الموسوم بكشف الحقائق الذي علّقته على كتاب تقويم الإيمان و تتميم العرفان من مصنّفات من آنست بعين البصيرة من دوحة شجرة الأخضر الطورية نوراً ...[۳]

۳. تقویم الحکمة الإیمانیة.[۴]

۴. التصحیحات و التقویمات : از آنجا که مصنّف ابواب کتاب خویش را « تصحیح » و «تقویم» نامیده[۵] و تقویم الإیمان مجموعه‌ای از تصحیح‌ها و تقویم‌هاست. از این رو، در

---

۱. اثر حاضر، ص ۱۹۵.
۲. اثر حاضر، ص ۳۸۳.
۳. اثر حاضر، ص ۳۸۴.
۴. در فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشگاه الهیات و معارف اسلامی، ص ۴۹۶، به غلط کتاب التقدیسات تحت عنوان تقویم الحکمة الإیمانیة معرّفی شده است. این اشتباه از آنجا ناشی شده که میر در خطبهٔ کتاب از تقویم الحکمة الإیمانیة یاد کرده است.
۵. مصنّف در حواشی اثر حاضر در ارتباط با وجه تسمیهٔ «تقویم» و «تصحیح» چنین می‌گوید: «ما في هذا ←

سطور آغازین شرح تقدمة تقویم الإیمان میرداماد از اثر حاضر با عنوان التصحیحات و التقویمات یاد کرده است. برخی از فهرستهای نسخه‌های خطّی نیز به تبع میر، تقویم‌الإیمان را تحت عنوان التصحیحات و التقویمات معرّفی کرده‌اند.

۵. التقویمات و التصحیحات[1]

البته گاه در سایر آثار مصنّف و یا در مطاوی عبارات شارحان، عناوینی به چشم می‌خورد که به مثابهٔ نام خاصّ نبوده و صرفاً حاکی از اهمیّت اثر حاضر در نزد ایشان است. به عنوان مثال در بخشهای پایانی کشف الحقائق از این اثر با عنوان الصحیفة القدّوسیة یاد شده، و یا قطب الدین اشکوری در محبوب القلوب آن را تقویم قویم الإیمان لأهل الإسلام نامیده است.

شروح و حواشی «تقویم الإیمان»

الف. حواشی و تعلیقات : حواشی و تعلیقات تقویم الإیمان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد :

۱. حواشی بر جای مانده از شاگردان بلافصل مصنّف : این حواشی در واقع تقریرات درس استاد و بیانات خود میر است، و نه دیدگاههای شخصی، تفسیری و انتقادی آنها. این دسته از حواشی از حیث کمّیتْ کمترین حجم را به خود اختصاص داده‌اند.

۲. در رتبهٔ بعدی حواشی خود مصنّف قرار دارد.

۳. عمده‌ترین، ارزشمندترین و غنی‌ترین حواشی تقویم الإیمان از آنِ حکیم ملّا علی نوری است. او به واسطهٔ تسلّط بر مبانی تمامی مشارب فلسفی و تمهّر در تبیین آنها، در اندک حواشی و تعلیقات خود بخوبی از عهدهٔ تبیین و تفسیر کلام مصنّف برآمده است.

ب. شروح : تا آنجا که نگارنده اطّلاع دارد، تقویم الإیمان، دارای چهار شرح است :

۱. شرح تقدمة تقویم الإیمان | المعلّقات علی تقویم الإیمان : که گاه نیز به اشتباه از آن با

←

الکتاب لا علی أنّه من مطالب هذا الفنّ ـ و هو الشطر الربوبي ـ بالقصد الأوّل بل علی سبیل المبدئیة أو علی سبیل الافتراض تصحیحٌ؛ و ما فیه من المطالب علی سبیل أنّ هذا الفنّ حیّزه الطبیعي بالقصد الأوّل تقویمٌ. »

۱. ر.ک: القبسات، ص ۷۶، ۱۹۰ و...

عنوان تقویم الإیمان یاد شده است، شرح مبسوطی است از خود میر بر خطبهٔ کتاب تقویم الإیمان، در بیان و اثبات فضائل حضرت امیر(ع) با استناد به روایات. پیش از این در ضمن فهرست آثار میر به این اثر اشاره کردیم. همان گونه که گذشت این شرح در سال ۱۴۱۲ هـ. ق به زیور طبع آراسته شده است.

۲. کشف الحقائق : این شرح که توسّط میر سیّد احمد علوی، وارث معنوی و از برجسته‌ترین شاگردان مصنّف نگاشته شده، عمیق‌ترین و مهمّترین شروح تقویم الإیمان به شمار می‌آید. شارح دوبار به فاصلهٔ زمانی نزدیک به ده سال، این شرح را تحریر کرده است. او پس از آنکه برای نخستین بار شرح را به پایان رساند، آن را به شخصی به نام امیر محمّد مؤمن اهدا کرد. در برگ نخستین کتاب که به منزلهٔ صفحهٔ تقدیم آن است، به خطّ خود چنین نوشته است:

بسم اللّه الرحمن الرحیم

و به نستعین

فیقول مصنّف هذا الکتاب: إنّي لمّا نظمت هذه اللؤلؤ العقلیة و الرشحات الملکیة في عقد قدسي و نظم بهيّ جعلتها تحفةً لمستخرج لوالؤ أصداف المعاني من يمّ قریحته الزاخرة، و مستنبط عیون أصناف الفضائل من ینابیع طبیعة الزاهرة، و ناظم دُرر الجواهر من آثار أفکار سجیّته الباهرة، متقدّس عن کدورات العوائق النفسیة، متجلّی ببوارق التجلّیات القدسیة، مستأنس بشروق الإشراقات العرشیة، المرتضی الأمجد الرفیع، و المجتبی الأسعد المنیع، أمیر محمّد مؤمن، سلّمه اللّه تعالی عن جمیع الآفات والعاهات.

تحریر دوم در واقع تهذیب تحریر اوّل و ویرایشی جدید از آن است که توسّط کاتبی حرفه‌ای و با خطّی خوش کتابت و به شاه صفی تقدیم شده است. در بخشهای آتی پیرامون این شرح بیشتر سخن خواهیم گفت.

۳. عرش الإیقان : این شرح توسّط میر عبدالحسیب ـ یکی از نوادگان مصنّف ـ تألیف شده است. تصویری از تنها نسخهٔ این اثر که به خطّ شارح امّا به صورت ناقص در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی موجود است، در اختیار نگارنده می‌باشد. نخست قصد بر این بود که این شرح نیز به عنوان بخش پایانی کتاب به همراه باقی شروح چاپ شود و

مجموعهٔ تقویم الإیمان و شروح آن کامل گردد؛ امّا متأسّفانه تا هنگام آماده سازی اثر حاضر، توفیق اتمام بازخوانی و ویرایش آن حاصل نشد. امید این می‌رود که به خواست خداوند تبارک و تعالی در چاپهای بعدی این خواسته جامهٔ عمل بپوشد؛ بمنّه و کرمه.

۴. شرح ملّا شمسای گیلانی.[1]

مباحث کتاب، برجستگیها و جایگاه آن در میان آثار مصنّف

تقویم الإیمان از یک « رصد » مشتمل بر پنج « فصل »، و هر فصل متضمّن بخشهایی چون: تقویم، تصحیح، توصیة، تحکمة، محاققة و تقویم، ظنّ و تقویم، وهم و تقویم، تشکّک و تثبیت می‌باشد.

از تعبیر « الرصد الأوّل » چنین برداشت می‌شود که او بنا داشته تا رصدهای دیگری را نیز بدان بیافزاید، امّا به دلیل نامعلومی از این مهمّ منصرف شده است. در هر صورت، عناوین و موضوعات پنج فصل کتاب از این قرار است :

۱. فصل آغازین کتاب به منزلهٔ مدخل به شمار می‌آید و در آن به برخی از مبادی و مباحث مربوط به امور عامّه همچون : تعریف فلسفه، موضوع فلسفه، مسائل فلسفه، انقسام موجود به واجب و ممکن، تقسیم ممکن به جوهر و عرض، ملاک نیاز ممکن به علّت، و تساوق وجود و تشخّص پرداخته است.

۲. فصل دوم : بیشتر به براهین اثبات واجب و ابطال تسلسل و دور اختصاص دارد؛ براهینی چون : برهان ضرورت، برهان اولویت، برهان جزء و کلّ، برهان قوّه و فعل، برهان شخصیت، برهان وسط و طرف، برهان تضایف، برهان حیثیات، برهان اَسدّ و اَخصر و برهان ترتّب.

۳. فصل سوم : در این فصل مصنّف بیشتر به تبیین و اثبات صفات سلبی واجب پرداخته است. صفاتی چون : واجب بالذات ماهیت ندارد (ماهیتِ واجبْ عین اِنّیتِ اوست)، واجب بالذات مرکّب نیست، واجب بالذات جنس ندارد، واجب بالذات نوع نیست، واجب بالذات حدّ ندارد، واجب بالذات کثیر نیست، واجب بالذات جسمْ

---

۱. ر.ک : نشریهٔ جاویدان خرد، « ملّا شمسای گیلانی و آثار او » به قلم زنده یاد محمّد تقی دانش پژوه، پائیز ۱۳۶۰، شمارهٔ ۲، صص ۶۰ - ۷۴.

جسمانی و عرض نیست، واجب بالذات به حسّ درک نمی‌شود، واجب بالذات جهتْ مکان و وضع ندارد، واجب بالذات نه جنس برای جوهر است و نه در مقولهٔ جوهر می‌گنجد، و وحدت واجب بالذات عددی نیست.

۴. فصل چهارم: در این فصل نیز در دنبالهٔ فصل پیشین به تحلیل و بررسی برخی از صفات سلبی واجب بالذات چون: واجب بالذات مقابل ندارد، واجب بالذات شریک ندارد، واجب بالذات منزّه از حرکت، سکون و تغیّر است، در واجب بالذات کثرت راه ندارد، امتناع علم به حقیقت واجب بالذات، استحالهٔ تقرّر صورت علمی در ذات واجب و مباحثی مانند: تقابل و اقسام آن، چگونگی عروض اضافه بر واجب الوجود، کیفیت عروض سلوب بر ذات واجب الوجود، عینیت صفات و ذات واجب الوجود، لوازم صفات کمالی واجب الوجود، چگونگی صدور کثرات، تقدّم سرمدی واجب بالذات، حدوث و قدم دهری پرداخته است.

در این فصل مصنّف برای اثبات حدوث دهری ممکنات برهانی را اقامه می‌کند که در کتابهای دیگرش طرح نکرده است. او خود می‌گوید:

> فهذا برهان آخر وراء ما قوّمناه بإذن اللّه في الصحيفة الملكوتية و في غيرها من صحفنا الحكمية.[1]

۵. فصل پایانی کتاب که شاید جذّابترین و خواندنی‌ترین فصول آن باشد، به مباحث معرفت شناسانه و دیدگاههای میر در مقولهٔ علم بویژه علم الهی اختصاص دارد. عمدهٔ مباحث این فصل عبارتند از: تقسیم علم به حصولی و حضوری و تعریف آنها، رابطهٔ علم حصولی و حضوری، معلوم در علوم حصولی و حضوری، علم جواهر مفارقه، ترتیب و ترتّب علوم و ادراکات، اتّحاد عقل و عاقل و معقول، علم واجب به اشیا عینیت علم و ذات واجب، علم به معلول، علم فعلی و انفعالی و نقد دیدگاه شیخ الرئیس در این باب، علم اجمالی و علم تفصیلی، و چگونگی انکشاف صور متعدّد برای نفس آدمی.

و امّا برجستگیهای اثر حاضر و جایگاه آن در میان آثار برجای مانده از مصنّف: در بررسی بدوی تقویم الإیمان سه ویژگی عمده را می‌توان برای آن برشمرد:

---

۱. اثر حاضر، ص ۳۲۳.

۱. آن گونه که از شواهد و قراین برمی‌آید، گویا تقویم الإیمان نیز همانند : الأُفق المبین، الإیماضات و التشریقات، التقدیسات و القبسات از جمله کتابهای درسی‌ای بوده که میر خود برای شاگردانش تدریس می‌کرده. چه در حاشیهٔ برخی از نسخه‌های آن، حواشی و تعلیقاتی با عنوان « سُمِع » وجود دارد که بیانگر نکاتی است که شاگردان در محفل درس از زبان استاد شنیده و یادداشت کرده‌اند. شاهد دیگری که این احتمال را قوّت می‌بخشد، عبارات میر سیّد احمد علوی در کشف الحقائق است که می‌گوید :

و ذلک لما قد علّمه المعلّم فی کتابیه: تقویم الإیمان و الأُفق المبین و استفدنا منه أوان الاستفادة.[1]

برجستگیهای دیگر این اثر ـ یعنی ارائهٔ دورهٔ کامل فلسفه، و ابداعات و نظریات خاصّ میر ـ را می‌توان از دیگر قراینی دانست که درسی بودن تقویم الإیمان را تأیید می‌کنند.

۲. همان گونه که در بخشهای پیشین کراراً گذشت تقویم الإیمان حاوی برخی از مباحث، تقریرها و ادلّه‌های نوین و ابداعات میر است که در دیگر آثار او به چشم نمی‌خورد. مباحثی چون نظریهٔ وحدت حمل، برهان بر حدوث دهری، ثنویت مقولات و...

۳. مصنّف در تمامی آثار فلسفی خویش به بحث پیرامون موضوعات خاصّ پرداخته است. تنها در اثر حاضر است که تقریباً یک دورهٔ کامل مباحث فلسفی را به صورت فشرده تبیین، و ساختار و شاکلهٔ نظام فلسفی خویش را به اختصار ترسیم کرده است.

در واقع می‌توان گفت که تقویم الإیمان در کنار دو اثر گرانسنگ القبسات و الأُفق المبین سه ضلع اصلی قاعدهٔ هرم اندیشه‌های فلسفی میر را تشکیل می‌دهند. امید آنکه محقّق شایسته‌ای توفیق ارائه ویرایشی جدید از متن الأُفق المبین را بیابد و بدین ترتیب آرای ناب حکمی میر در معرض دیدگان مشتاق قرار گرفته و تشنگان حقایق فلسفی را سیراب سازد و نام نامی میرداماد در کنار دیگر اندیشمندان بزرگ جهان اسلام زینت بخش کتابهای تاریخ فلسفه گردد؛ به امید آن روز.

---

۱. اثر حاضر، ص ۴۴۶.

میرداماد از زبان فیّاض لاهیجی و زلالی خوانساری

بخش مربوط به میرداماد را با قصایدی که ملاّعبدالرزّاق فیّاض لاهیجی[۱] و زلال خوانساری[۲] در مدح او سروده‌اند، به پایان می‌بریم:

الف. قصاید فیّاض لاهیجی:

۱. قصیدهٔ اوّل:

ز بادِ حادثه آخر به این شدم دلشاد / که بُرد خاک مرا تا به آستانِ مراد
سرِ مرا که لگدکوبِ موج حادثه بود / به خاکِ درگهی افکند و سربلندی داد
ز نورِ رایِ شَهی کوکبم منوّر شد / که آفتاب کند از ضمیرش استمداد
مرا زمانه ز پستی به ذِروه‌ای افکند / که پیکِ وهمِ فلک پا به پایه‌اش ننهاد
به حالِ من که فلک ننگریستی از ننگ / دعا همی کند اکنون که چشمِ بد مرساد
سپهر ملّت و دین، آفتاب شرع مبین / ستون قصر یقین، ناصر علوم رشاد
به سعی فطرت، آبای فضل را فرزند / به زور طبع، عروس کمال را **داماد**
هزار مرتبه در بزمِ قدس گاه عروج / زبانِ عقل ندای تقدّمش در داد
ز عذر سوده زبانَ شد معلّم اوّل / از اینکه که پیش تو از وی قدم به راه نهاد
ولی به جادهٔ عرفان هزار مرحله بیش / بماند واپس ازو از قصورِ استعداد
به گِردِ قصر جلالش نمی‌رسد گردون / ز نفس نامیه جوید اگر به فرض امداد
سپهر با همه شأن از نسیم مصر ولاش / به خود ببالد از ذوق همچو مشک از باد
نه واجب است ولی هست شکر او واجب / نه شارع است ولی هست شرع ازو آباد
به باغ خاطر غنچه‌های مشکل را / نسیم فکرت تا وزید، جمله گشاد

---

۱. ملّا عبدالرزاق لاهیجی درگذشتهٔ ۱۰۷۲ هـ. ق از شاگردان برجستهٔ ملّاصدرای شیرازی، یکی از بزرگترین متکلّمان جهان اسلام به شمار می‌آید.

۲. حکیم زلالی خوانساری از فلاسفه و سرایندگان نامی معاصر شاه عبّاس اوّل به شمار می‌آید که به سال ۱۰۲۴ یا ۱۰۳۱ هـ. ق چشم از جهان فروبست. وی از شاگردان سیّد الحکماء، معلّم ثالث، میرداماد بود و نزد وی منزلتی خاصّ داشت. از روحی لطیف و طبعی سلیم برخوردار و در سرایش مثنوی بس توانا بود.

خدایگانا آنی که در فضایل تو
وفا به حصر مراتب نمی‌کند اعداد
اگر نه امر تو را بوده در اَلَست مطیع
وگرنه حکم تو را گشته از ازل منقاد
که کرد تیر شعاع آفتاب را در چشم؟
فلک به گردنش این بند کهکشان که نهاد؟
اگر به تربیتِ ساکنانِ باغ شوی
که آبشان دهی از جویبار استعداد
ز فیضِ عامِ تو شاید که میوه آرد سرو
ز یُمنِ لطفِ تو زیبد که گل کند شمشاد
نسیم لطف تو در باغ تو نوزید
نقاب غنچهٔ معنی به روی کس نگشاد
ز رشک گُلبن ازو خارخار داشت به دل
ز پای تا سر از آن جمله خار بیرون داد
صبا ز باغ به وصفش گشوده دفتر گل
هزار در چمن از مدح او کند انشاد
زبانِ سوسن از اوصاف او به ذکر خفی است
دهانِ غنچه به ذکر مدایحش پُرباد
مقدّمی به شرف از معلّم اوّل
چه باک مادر ایّامت ار مؤخّر زاد
تأخّر تو بود از اکابر حکما
تأخّری که خدا ز انبیا به خاتم داد
بوَد خیال عدوی تو همسریّ تو را
نظیر دعوی همبالی هما از خاد
ضعیف پایه‌ترست از قوای جسمانی
قوی‌ترست ز نفس مجرّد اجساد

***

اگر به عهد تو بودی محقّق حلّی
فرا گرفتی از تو قواعد ارشاد
رجوع جمله خلایق به توست در دنیا
چنانکه روز قیامت به مبدأست و معاد
تو چون افاده نمایی هزار شیخ مفید
کشد به دامن خاطر لطیفه‌های مفاد
قضا به محضر تقدیر مهر ثبت نکرد
رقم زنام تو تا بهر طُغریش ننهاد
به دشت ذهن چو تازی سمند فطنت را
پی شکار غزالانِ قدس چون صیّاد
کمند فکر کنی حلقه حلقه در کفِ فهم
چو زلف خم به خم مَهْوَشانِ حور نژاد
شکار معنیِ بکر آن قَدَر کنی که شود
حوالیِ در و بامِ خیال قدس آباد
ز جهل تیره‌دلان را شفا به قانون داد
اشاره‌ای که نمودی پی نجات معاد
بسان نقطهٔ سهو این نجوم را حک کن
چو درنوردی طومارهای سبع شداد

***

محبّت تو به هر سینه حصّه‌ای دارد
بسان نوع که ساریست در همه افراد
اگر چه علم عرض شد ولیک در معنی
چو جزء ذاتی با جوهر تو شد ایجاد
به ذات تو همه اوضاع شرع و دین محتاج
چو حاجتی که به سوی صور بود ز مواد
قوام دین به تو شد چون قوام جنس به فصل
همیشه نوع شریعت ز تو محصّل باد
ز توست کشور ایران خلاصهٔ عالم
ز توست شهر صفاهان به رتبه خیر بلاد
تبارک اللّه ازین گلشنِ بهشت آیین
که می‌دهد به صفا از بهشت رضوان یاد

قضا چـو زد رقـم، ایـن سـواد شـد مـعلوم کـه کـار دست چپ اوست روضـهٔ شـدّاد
ز آبـــــروی اِرَم آب مــــــی‌دهد دوران بـه چـارباغ صـفاهان، بـه گُـلبن و شـمشاد
بـــهشت روی زمـینت از آن بـوَد کـه مـدام در او کسی که بـوَد نـیست از بـهشتش یـاد

* * *

شها مقدّس از آنی که فکرِ هـمچو مـنی سـتایش تـو کـند بـا قـصور استعداد
تو را عظیم بوَد شأن و گرنه من در مدح هـزار بـار بـه حسّـان گـرفته‌ام ایـراد
ز خجلت تو دهانم چو غنچه شد بسته وگرنه سحبان دارد فصاحت از مـن یـاد
پس از سـتایش ذاتش دعـای تـو لازم چـنانکه بـعد ادای فـریضه‌ها اوراد
هـمیشه تـا کـه بـود ابـر دایهٔ گـلشن به شیر شبنم تا هست طـفل گـل مـعتاد
بـه چـارباغ جـهان گـلشن فـضیلت را ز شـبنم سـر کـلکت زمـانه آب دهـاد

۲. قصیدهٔ دوّم:

عشـق در کـام مـن اوّل زهـر سـودا ریـخته بعد از آن ته جرعه بر مجنون شیدا ریـخته
گلْستان دهـر را فـصل خـزان آمـد کـه شـد خار بُنها جمله بـر جـا مـانده گـلها ریـخته
این جـهان نـبْوَد بـه غـیر رفـته و آیـنده‌ای در میان ایـن یـک نـفس تـخم تـمنّا ریـخته
بر وجود آفرینش یک سر مو عیب نـیست قطرهٔ این ابر، گـوهر گشـته هـر جـا ریـخته
گـلشن هسـتی نـدارد غـیر رنگ اتّـحاد نقص خـاشاک دویـی در دیـدهٔ مـا ریـخته
نیست همدردی که باشد یک نَفَس غمخوار من خاکِ حسرت بر سرِ من عشق تنها ریـخته
بـادهٔ عشـرت نـدارد نشئه‌ای در طـبع مـن سـاقیم در کـاسه اسـم بـی‌مسمّا ریـخته
مـی‌برم اسـم وی و مـحو مسـمّا مـی‌شوم تـا مـیِ لعـلِ لبش در جـامِ اَسـما ریـخته
گر به سـیر لاله و گـل سـر فـرود آیـد مـرا خاک حسرت باد در چشـم تـماشا ریـخته
هان درا در مجلسِ شوریدگانِ عشق و بـین کـاسه‌ها در هـم شکسـته، بـاده‌ها نـاریخته
بر زمـین آهسـته‌تر نِـه پـایِ کـبر و افـتخار کِاین همان خاکست کز رخسار زیبا ریخته
نقطهٔ شک بر یقین توست یعنی کـو یـقین این که می‌بینی به دل خالِ سـویدا ریـخته

هدهد شوقم که دست آموز سلطان سباست بال و پر در جسـتجوی کـوی عـنقا ریـخته
این که می‌بینی به طرْفِ کوه و هامون لاله‌ها اشکِ چشم ماست در دامان صحرا ریـخته
در فراق مجلس سلطانِ مُلکِ عـلم و فـضل آن که بینی ریزهٔ خوانش به هر جـا ریـخته
پادشاه مـلک دانش، شـهریار تـخت فـضل آن که عملش طرح این نُه سقفِ مینا ریخته
آن که از خُمخانهٔ عقل مـجرّد دستِ لطـف بـادهٔ فـضلش بـه سـاغر بـی‌محابا ریـخته

آن که با نور سیادت نور دانش کرده جمع — زین دو نور انوار بر فرقِ ثریّا ریخته
علمها در سینه پنهان است، حیرانم که چون — نور دانش ایزدش بر جبهه پیدا ریخته
گر نه سعی فطرتش شیرازه بستی فضل را — بودی اجزای علوم از یکدگر وا ریخته
ذات کامل، عقل کامل، علم و دانش بر کمال — وه چه رنگین این بنا از دستِ بینا ریخته
فهم را کی فرصتِ بر چیدنِ کام دل است — بس که تقریرش تمنّا بر تمنّا ریخته

* * *

دردمندِ جهل گو: رو نِه به این دارالشفا — کِاندرین محفل مداوا بر مداوا ریخته
این همه رنگینی عقلش ز علمِ وافرست — هم ازین پرگار دان این طرح هر جا ریخته
گر به رنگین مجلس او بار یابد آفتاب — یابد اسباب بزرگی را مهیّا ریخته
عقل رنگین‌تر به قدرِ آنکه علم آماده‌تر — جدول آب روان و عکس گلها ریخته
ور به خلوتگاهِ فکرش ره بیابد عقلِ کُل — بیند اوراقِ کهن علمِ خود آنجا ریخته
حشمتِ جمشیدی و جاهِ سلیمانی ببین — گاهش آویزان به دامن، گاه در پا ریخته
لیکن او را التفاتی نه به آن و نه به این — طرحِ عزلت خوش به خلوتگاهِ عنقا ریخته

* * *

آسمانا، آفتابا، نه که عقل اوّلا — ای که مِهرت تخم در آب و گلِ ما ریخته
گر چه من این دانه را از خونِ دل پرورده‌ام — لیکن الطافِ تو هم این دُرّ به دریا ریخته
من کی‌ام کز سجدهٔ آن آستان لافم که هست — نقشهای سجده آنجا تا ثریّا ریخته
در سجودِ درگهِ تو چرخ را بهر سجود — جبهه‌ها بر روی هم تا عرشِ والا ریخته
بوسه لبها را تمامی وقف درگاه تو کرد — هر کجا این نخل بار آورده آنجا ریخته
گرچه من دورم ز درگاهِ تو، زین شادم که هست — حسرتم آنجا تمنّا بر تمنّا ریخته
دوری‌ام از مجلسِ فیضِ تو غافل روی داد — عقده‌ام بر عقده زین انداز بیجا ریخته
تکیه بر لطفِ تو کردم، گام بی‌رخصت زدم — آب شرمم از حیا صحرا به صحرا ریخته
سایه پروردِ تو را دوری و نزدیکی یکیست — هست هر جا نورِ مِهرِ عالم آرا ریخته
رو به درگاهِ تو دارد آبرویم عاقبت — قطره هر جا می‌فتد باشد به دریا ریخته
تا بوَد اهل هنر را آبرویِ علم و فضل — بر درِ اربابِ دنیا بی‌محابا ریخته
مرجع اهل هنر باشی و تا روز جزا — آبرویم جز بدان درگه مبادا ریخته[1]

---

۱. مفاخر اسلام، ج۷، صص ۱۰۲ ـ ۱۰۵.

ب. قصیدهٔ زلالی خوانساری:

در آن مدّت که بودم آب حیوان / زلال بادهٔ ناخورده تاوان
گل سرشاخه و دست و پیاله / به دل چسبیده‌تر از داغ لاله
به مرغان بر سرمشق ترنّم / به غنچه بر سر درس تبسّم
گمان در قبضهٔ اندیشه پرکش / به صید جسته خالی کرده ترکش
دِماغ فکر و ناف مدّعا سوز / به شبگیرِ معانی آشنا سوز
شبی گر دیدمی در کلبه بی‌خواب / چو گِرد چشم ماتم دیده خوناب
چه کلبه تنگنایی از دل ریش / به وسعت نیمه‌ای از بوسهٔ نیش
سراسر نقش گنج و دیده پُر آب / حبابی بر سر دریای خوناب
تنم بر خانه بر دوشی نشسته / شرر بر بردوش باد شعله بسته
شرر آن کلبه بود و شعله جسمم / که در ظرفش نمی‌گنجید اسمم
شکسته شیشهٔ دل رهگذارش / خطِ نو رستهٔ خوبان غبارش
عروس شمع زلفین تاب می‌داد / به روغن تیغ شعله آب می‌داد
برِ هر سو خیالی پرده بسته / سخن چون عرش بر کرسی نشسته
درون خرقه بودم بحر خاموش / گهر می‌گفت در گوشم که می‌جوش
تن از دریا به سویی می‌کشاندم / ز دریا جوش هستی می‌نشاندم
مخاطب کرده بودم سایهٔ خویش / بر او بر می‌فشاندم مایهٔ خویش
فرو بردم زنسیان جوش خود را / صدف کردم به گوهرگوشِ خود را
بکندی آن که بودی آهنین چنگ / سخن از سینه‌ام چون آتش از سنگ
به زانو هر دو دستم تا کمر شد / سر زانو حوالتگاهِ سر شد
کشیدم وقت طوفان و گهِ جوش / دو ماهی چار دریا را در آغوش
تنیده عنکبوت دیده‌ام تار / به زنبوران سرخ چرخ خونخوار
چو دیدم مشتی آتشپاره بودند / که در چاره‌گری بیچاره بودند
نبردم فکر را دیگر علم پیش / فکندم کشتی اندر لُجّهٔ خویش
چنان در دل ز گردون دم کشیدم / که این نُه شقّه را درهم کشیدم
به بحر خون دل زورق دَواندم / به طوفان مستی رونق دَواندم
که تا بردم به نوح عیسوی دم / شهید عشق زار و کشتهٔ غم
چو نوح آئینهٔ مه تا به ماهی / رسد بهتر سطرلاب کماهی
خرد قطره به زیر این نگون طاق / **محمّدباقر داماد اشراق**
به تخمیرش یداللّه چون فروشد / نم فیض آنچه بد در کارِ او شد

بود دریا و طوفان پیشکارش   سخن چون موج غلتان در کنارش

برش را نیست انجم گشته جاسوس   که لبها غنچه مانده در زمین بوس

چو قطره سوی او جولان گرفتم   ره دریایِ بی‌پایان گرفتم

به سدّه بوسیَش چون یافتم راه   شدم آسایش آغوش درگاه

درون رفتم به خلوتخانهٔ خاص   من و خجلت بهم دریا و غوّاص

اشارت شد به من کای شور بنشین   تو ای طوفان آتش دور بنشین

نشستم چون قیامت در برابر   فکندم راستین دیوان محشر

به گوشش عِقد گوهر می‌کشیدم   چو باد صبح بر گل می‌دمیدم

چنین گلبرگ را مرغ چمن کرد   سخن بر تنگ شکّر تاختن کرد

که ای دریا چرا چون گل خموشی   نه آخر در سخن گوهر فروشی

شهنشاهِ شکرریزانِ دهری   اگرچه شوربخت و تلخ بهری

زند چون سوز نظمت در جگر جوش   کشد شعله سر از گوشِ گُهر گوش

زند چون مدِّنی از چشم و دلها   ز اشک و ناله در تاریک شبها

نمی‌سوزد چراغ پاسبانی   نمی‌نالد درای کاروانی

به سوز جاودان دلها گرو کن   بهار داغهای کهنه نو کن

به هر سر کوچه آتشخانه‌ای ساز   ز محمود و ایاز افسانه‌ای ساز

چو بر گوشم دمید این آتشین دم   گل باغم به دوزخ ریخت شبنم

جگر پاره به آتشخانه بردم   به تحفه دامنی پروانه بردم

نماند تا به فکر سست شبدیز   رگم شد تازیانه موی مهمیز

به نوعی از بلندی درگذشتم   که از جای سخن هم درگذشتم

ز محمود و ایاز آغاز کردم   جهان را پُرنیاز و ناز کردم

اگر چه پیش ازین بی‌درد بودم   ز هر دل بوی عشقی می‌ربودم

دلی کو بی‌غم عشق است زنده   بوَد چون غنچهٔ از شاخ کنده

خمِ من از خمارِ عشق خون است   شهیدی بر سرِ او سرنگون است

مکن با تن سرِ بی‌عشق پیوند   کزین خم بایدت این خشت برکند

سرِ بی‌عشق را باید بُریدن   به دوش این بار را نتوان کشیدن

گریبان کو ندارد چاک بیداد   به قربان سر چاک کفن باد

سرِ کم کاسهٔ پُرمغزِ بی‌درد   سفالی باشد از خاکستر سرد

به فرق خوشدلی خاکستر عشق   سر آسودگی گرد سر عشق

سری گردم که سرگردان عشق است   دلی نازم که در میدان عشق است

سه ره دارد دلم در سینه اکنون | یکی آتش، یکی عشق و یکی خون
ازین آتش که در جان راه دارد | پریشان‌زاده‌ای چون آه دارد
به خمّ پُر ز خوناب و دل تنگ | کند آتش لباس شعله را رنگ
ازین خون اشکی ار بیرون دهد شور | شرر شیون کند بر شعلهٔ طور
ز بس نورِ حیا در نار جو شد | تجلّی گل کند شبنم فرو شد
ازین عشقی که چون مغز است در پوست | فلک ویرانهٔ دیوانهٔ اوست
جنون عشق پرسیدن ندارد | نمی‌دارد که فهمیدن ندارد

ز آتش‌پاره‌ای پرسید روزی | دِماغ دل به فکر خام سوزی
که افلاک و عناصر در چه کارند؟ | درین میخانه پیمان با که دارند؟
موالید مزاج هفتگانه | چه می‌بافند در این کارخانه؟
مرکّب را و مفرد را غرض چیست؟ | امید جوهر و بیم عَرَض چیست؟
چه سودا با نفوسی و عقول است | به بازاری که بی ردّ و قبول است؟
ازل را دوری از وصل ابد چیست؟ | به هم آمیزشِ جان و جسد چیست؟
در این معنی به هر صورت که هستند | که را در لایزالی می‌پرستند؟
به پاسخ گفت آن شمع شب‌افروز | که آن پروانهٔ ناپخته در سوز
پیمبر عشق و دین عشق و خدا عشق | ز تحت الارض تا فوق السّما عشق
نهد چون عشق پا بر منبر کفر | شود ایمان به قربانِ سرِ کفر

شبی با شیخ صنعان گفت مستی | که آیا آنچنان هستی که هستی
بگفت: آن روز عشقم بود بی‌غش | که جام و مصحفم شد عود وآتش
همه ذرّات در شورند از عشق | همه افراد منصورند از عشق
ملخ را عشق گلبرگی چشانده | که تنگش در پسِ زانو نشانده
کنی گر از پی موری تکاپو | بری نقشی پی‌اش در خانهٔ او

سؤالی کرد از مجنون نژندی | که بر معشوقه‌ات ناید گزندی
خدا را می‌شناسی؟ گفت: لیلی | که در هر ذرّه‌اش بینم تجلّی
ازین ذرّه که می‌پویند مشتاق | زلالی گفت عشق و عقل اشراق
اگر عقل است، طفلِ مکتبِ اوست | وگر عشق است، درسِ مشربِ اوست
زلالی خوش مبادا بی‌غم عشق | برآید از لبت عیسی دمِ عشق

۲. محشّی (ملّا علی نوری)

متأسّفانه از جزئیات حیات وی اطّلاع دقیقی در دست نیست. در کتابهای تراجم او را با عنوان « آخوند ملّا علی بن ملّا جمشید مازندرانی نوری اصفهانی » معرّفی کرده‌اند. گویند او هنگام وفات ـ یعنی در سال ۱۲۴۶ هـ. ق ـ نزدیک به ۱۰۰ سال داشته. بنابر این، می‌توان چنین استظهار کرد که اواسط قرن دوازدهم به دنیا آمده.

علوم رسمی مقدّماتی را از محضر علمای مازندران فرا گرفت. سپس از آنجا به اصفهان مهاجرت کرد؛ و دروس معقول را از بزرگانی چون : آقا محمّد بیدآبادی و میرزا ابوالقاسم مدرّس اصفهانی آموخت. او دو استاد خویش را این گونه توصیف کرده است : « فخر المحقّقین، ملاذ طلّاب الیقین، قدوة الحکماء الإلهیّین، محیي مراسم العرفاء المتشرّعین الموحّدین، سیّدي و سندي و سیّد الجمیع، آقائي آقا محمّد بن آقا محمّد رفیع رفعه اللّه تعالی مع الأئمّة الطاهرین ـ علیهم السلام ـ » و « عمدة الحکماء، استادي میرزا ابوالقاسم »[1].

« علاقهٔ صداقت و یگانگی او با میرزای قمی محکم بوده و با یکدیگر مکاتبات و مراسلات بسیاری داشته‌اند که با عین عبارات نظمی و نثری ایشان در اواخر کتاب جامع الشتات میرزا نگاشته یافته است. نوری را به علم و ورع و تقوا و عدالت و فقاهت حاج سیّد محمّد باقر حجّةالاسلام شفتی و حاج محمّد ابراهیم کرباسی اعتقاد تمام بود. در نماز بدیشان اقتدا می‌کرد. ایشان نیز احترامات لازمهٔ او را رعایت کرده و در مجالس و راه رفتن به خودشان مقدّم می‌داشته‌اند. »[2]

او به واسطهٔ استعداد سرشاری که داشت، در همان اوان جوانی آن گاه که بیست و پنج سال بیش نداشت، در زمرهٔ حکمای طراز اوّل عصر خویش قرار گرفت. آخوند نوری بر مبانی و اندیشه‌های فلسفی صدرالمتألّهین تسلّطی تامّ داشت. چیرگی‌اش بر ارکان حکمت متعالیه و مشارب چهارگانهٔ عرفان، کلام، حکمت مشّا و حکمت اشراق، به حدّی بود که برخی معتقدند آگاهی او به رموز و دقایق نظام فلسفی صدرایی اگر بیش از

---

۱. قصص العلماء، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۴.

۲. ریحانة الأدب، ج ۶، صص ۲۶۱ ـ ۲۶۲.

خود صدرالمتألّهین نباشد، کمتر نیست.[1]

افزون بر این، از بیانی بسیار شیوا و روان برخوردار و در تدریس و انتقال مضامین حکمی / عرفانی کم نظیر بود. از این رو، او را ملقّب به عنوان مدرّس کردند که بحقّ شایسته و برازندهٔ اوست.

آخوند نوری عالمی تیزهوش و با درایت بود. وی می‌دانست که در چه فضایی زندگی می‌کند و برای انتقال میراث کِرامند بر جای مانده از صدرالحکماء المتألّهین چاره‌ای جز این ندارد که با عالمان قشری، حکمت ستیز، نقل‌گرا و اخباری کنار آید، و به گونه‌ای عمل کند که زمینه‌ای برای نشر حکمت اسلامی ایجاد شود. لذا از مجادلهٔ با فقهای معاصر خویش احتراز نمود؛ و در اثر همین تنش زدایی توانست در میان علمای آن دوره منزلت و جایگاه خاصّ و والایی را احراز کند، به گونه‌ای که همگان وی را به حُسن اعتقاد و تقوا بستایند و حکیمی متدّین، عالمی متشرّع و نیک اجتهاد بدانند.[2]

آخوند نوری از سنّ بیست و پنج سالگی تا پایان عمر، قریب به هفتاد سال به تدریس و تربیت شاگردان پرداخت. حوزهٔ درسی او پربارترین و عظیم‌ترین و بی‌بدیل‌ترین حوزه‌های حکمت اسلامی و نقطهٔ عطفی در تاریخ شکوهمند دانشهای عقلی به شمار می‌آید. او به دلیل ویژگیهای منحصر به فردش ـ یعنی تسلّط بر مبانی فلسفهٔ صدرایی و شیوایی بیان ـ در فاصلهٔ زمانی بیش از نیم قرن، نزدیک به چهارصد اندیشمند بزرگ را پرورید که از جملهٔ آنها می‌توان به حکمای ذیل اشاره کرد: حاج ملّا هادی سبزواری، ملّا آقای قزوینی، ملّا عبداللّه زنوزی (درگذشتهٔ ۱۲۵۷ هـ. ق)، حاج ملّا محمّد جعفر لنگرودی، سیّد رضی مازندرانی، میرزا سیّد محمّد فانی زنوزی، ملّا محمّد علی نوری، شیخ زاهد گیلانی، ملّا محمّد تقی بن علی محمّد نوری (۱۲۶۳ ـ ۱۲۰۱ هـ. ق) میرزا حسن چینی معروف به مولانا (درگذشتهٔ ۱۲۶۴ هـ. ق)، ملّا عبدالجواد مدرّس خراسانی (درگذشتهٔ ۱۲۸۱ هـ. ق)، ملّا اسماعیل درب کوشکی (درگذشتهٔ ۱۳۰۴ هـ. ق)، ملّا اسماعیل بن محمّد جعفر بن ملا اسماعیل خاجویی (درگذشتهٔ ۱۲۸۲ هـ. ق)، ملّا محمّد باقر قمشه‌ای (درگذشتهٔ ۱۲۹۶ هـ. ق)، میرزا سیّد محمّد حسن بن محمّد تقی مستجاب الدعوة (درگذشتهٔ ۱۲۶۳ هـ. ق)، ملّا یوسف جزی برخواری، آقا میر سیّد

---

۱. ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، صص ۵۳۹ ـ ۵۴۰.

۲. ر.ک : روضات الجنّات، ص ۴۱۷.

حسین مدرّس (۱۲۷۳ ـ ۱۲۱۰ هـ. ق)، میرزا محمّد جعفر طرب نائینی، حاج محمّد ابراهیم نقشه فروش، ملّا محمّد تقی خراسانی، ملّا باقر فشنه‌ای، سیّد قوام قزوینی، ملّا رضا تبریزی، ملّا صفرعلی قزوینی، شیخ صدرای تنکابنی، میرزا سلیمان تبریزی، میرزا سلیمان تنکابنی، ملّا ابراهیم نجم آبادی، سیّد ابراهیم طباطبایی، شیخ محمّد حسین بن مراد علی شیرازی (درگذشته پس از ۱۲۸۱هـ. ق)، حاجی کلباسی (۱۱۶۱ ـ ۱۲۸۰هـ. ق) و حاجی سیّد شفیع چاپلقی.[1]

نقش مهمّ حکیم الهی آخوند ملّاعلی نوری در انتقال، معرّفی، احیا و ترویج اندیشه‌های صدرایی قابل انکار نیست. بی‌شکّ اگر وجود بی‌بدیل چنین فیلسوف برجسته‌ای نبود، اینک درخت تنومند حکمت متعالیه به بار نمی‌نشست و شخصیت علمی صدرالمتألّهین شیرازی در پس تاریکی غبارگذر زمان، مبهم و ناشناخته می‌ماند.

او بیشتر عمر خویش را صرف آموزش حکمت متعالیه و تربیت شاگردان کرد. از این رو، آثار اندکی از وی به یادگار مانده است.

آخوند نوری عنایتی خاصّ به صدرای شیرازی داشت و او را عمیق‌ترین فیلسوف مسلمان، و نظام فلسفی‌اش را غنیّ‌ترین و منطقی‌ترین دستگاه فلسفی‌ای می‌دانست که در عین برخورداری از مبانی عقلی و ساختار برهانی و بهرمندی از لطافتهای اشراقی / عرفانی، با آموزه‌های شیعی سازگار است. لذا بیشینهٔ آثارش حاشیه و تعلیقهٔ بر کتابها و رساله‌های ملّاصدراست. آثاری چون : حواشی بر الشواهد الربوبیة، حواشی بر الحکمة المتعالیة، حواشی بر المشاعر[2]، حواشی بر التفسیر الکبیر، حواشی بر شرح اُصوال الکافی و تعلیقات بر أسرار الآیات.

افزون بر موارد یاد شده، رسائل مستقلّی چون : رسالهٔ بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء، رسالهٔ وحدت وجود،[3] مجموعهٔ اجوبه‌ای به زبان پارسی[4] و شرح حدیث امیرالمؤمنین(ع) دارد؛ و گاه به شرح آثار دیگران نیز پرداخته که از آن جمله است : حواشی بر شرح فواید شیخ احمد

---

۱. ر.ک : تاریخ حکماء و عرفاء متأخّر بر صدرالمتألّهین، صص ۳۵ ـ ۴۰.

۲. در سال ۱۳۱۵ در حاشیهٔ المشاعر به چاپ رسیده است.

۳. ر.ک: رسائل فلسفی بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و وحدت وجود، صص ۹ ـ ۶۳ و منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. ج۴، ص ۵۴۰.

۴. در سال ۱۳۰۵ در حاشیهٔ تفسیر سورة الأعلی صدرالمتألّهین شیرازی چاپ شده است.

احسایی، حواشی بر شوارق الإلهام و حواشی بر تقویم الإیمان که ذکر آن گذشت.

آخوند نوری با قرآن کریم نیز اُنس و آشنایی فراوان داشت. از این رو، تفسیر مفصّلی زیاده بر سه هزار بیت، بر سورهٔ توحید نگاشت که مشتمل بر عصارهٔ امّهات مباحث الهیات بالمعنی الأخصّ می‌باشد.

و امّا کتاب حجّةالإسلام في ردّ میزان الحقّ که در واقع پاسخی پارسی به شبهات پادری نصرانی بر دیدگاههای اسلام و مشتمل بر عالی‌ترین مسائل کلامی، فلسفی، عرفانی و تحقیقات عالیه پیرامون آیات باهرات قرآنی و روایات صادر از اولیای معصومین(ع) می‌باشد[1]، حاکی از اوج تعصّبات دینی و صبغه‌های کلامی این حکیم متألّه است. نکتهٔ جالب توجّه در آثار او اینکه برخی از آنها را پیش از سنّ سی سالگی نگاشته است.

در کلّ، اندک آثار آخوند ملّاعلی نوری که به نسل امروز به ارث رسیده، از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین آثاری است که در زمینهٔ دانشهای عقلی، تفسیر و تأویل قرآن، شرح و تبیین روایات به رشته تحریر درآمده، و به جرئت می‌توان گفت که از جهاتی در نوع خود بی‌نظیر است.

آخوند نوری شخصی شوخ طبع و ظریف نیز بود، و خطّ شکسته را خوش می‌نوشت. گویند: «در خطّ شکسته سرآمد اهل زمان بود و نزد درویش مشق کرده بود.»[2]

او قریحهٔ شعر سرایی نیز داشت. مباحث عمیق فلسفی و مضامین بلند عرفانی را استادانه در قالبهای منظوم رباعی می‌ریخت. آنچه در پی می‌آید نمونه‌هایی از مجموعهٔ اشعار نغز و دلکش اوست:

هر آه که بود در دلِ ما　　برقی شد و سوخت حاصلِ ما
رازِ دلِ ما نمی‌شود فاش　　تا لاله نروید از گِلِ ما

* * *

حقّا که علی وصیّ برحق باشد　　حقّیت او چو حق محقّق باشد
هر کس که کند حقِّ علی را انکار　　از حق مگذر که منکرِ حق باشد

* * *

وحدت چو بوَد قاهر و کثرت مقهور　　در هر چه نظر کنی، بوَد حق منظور

---

۱. ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۵۴۰.

۲. تاریخ حکماء و عرفاء متأخّر بر صدرالمتألّهین، ص ۳۵.

در مظهرِ کثرت است وحدت قاهر در مجمعِ وحدت است کثرت مقهور

* * *

گویم من و هر که هست در فن ماهر مقهور بود کثرت و وحدت قاهر
در مجمع وحدت است کثرت مضمر در مظهر کثرت است وحدت ظاهر

* * *

آخوند ملّاعلی نوری حکیمی بود متألّه. طهارت، صفای باطنی و تقوای او به حدّی بود که ابوذر عصر و سلمان زمانش می‌خواندند. او در علوم نقلی نیز تمهّر داشت و مجتهدی مسلّم بود. سرانجام پس از نزدیک به یک قرن حیات معنوی، تربیت شاگردان، تألیف آثار و نشر عقاید و معارف دینی، در رجب سال ۱۲۴۶ ه. ق در شهر اصفهان دیده از جهان فرو بست. حجّةالاسلام شفتی مشهور بر جنازهٔ وی نماز گزارد. آن گاه جسد مطهّرش را به نجف اشرف منتقل کردند. در نجف تمامی علما و مجتهدان به طول چند فرسنگ به استقبال جنازهٔ او شتافتند.[1] پس از مراسم باشکوه تشییع، پیکر وی را در آستانهٔ باب طوسی حرم شریف حضرت امیر(ع) دفن کردند و در عزای از دست رفتنش به سوگ نشستند. گویند:

> هنگام دفن، یکی از علما که در آنجا حاضر بوده، تکبیری بلند گفت. در جواب سؤال از سبب آن، اظهار داشت: پانزده سال پیش در خواب دیدم که گویا من در این صحن مطهّر هستم و صاحب این نعش نیز وارد و عصایی در دست داشته و می‌گفت که از طرف حضرت امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ مأمور یا مأذونم که مواضع قبور مردم را در این بقعهٔ شریفه تعیین نمایم. پس با دست خود اشاره کرده و هر موضعی را برای شخصی معیّن می‌نمود تا به همین موضع که الآن دفن شد رسیده و اشاره کرد و گفت: هذا منزل نفسي و محلّ رمسي أعددته ليوم كريهتي و بأسي.[2]

---

۱. ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج۴، ص ۵۴۲.

۲. ریحانة الأدب، ج۵، ص ۲۶۲.

۳. شارح (میر سیّد احمد علوی)

علّامه سیّد محسن امین وی را تحت عنوان « سیّد کمال الدین (یا نظام الدین) میر احمدبن زین العابدین حسینی عاملی اصفهانی » معرّفی کرده،[1] و مرحوم شیخ آقا بزرگ نیز با استناد به اجازه‌های شیخ بهایی و میرداماد از او با عنوان « نظام الدین احمد جبلی بن زین العابدین علوی عاملی (حسنی) » یادکرده است.[2]

از جزئیات شرح حال او اطّلاع دقیقی در دست نیست. آنچه مسلّم است :

۱. در ایران متولّد شده، زیسته، تربیت یافته، آموزش دیده و به تحقیق و تألیف پرداخته است.[3]

۲. پس از ۱۰۵۴ هـ . ق و پیش از ۱۰۶۰ هـ . ق در اصفهان درگذشته،[4] و در تکیهٔ آقا رضی دفن شده، امّا صورت قبر مشخّصی ندارد.[5]

۳. پدرش سیّد زین العابدین از شاگردان به نام فقیه جلیل القدر، محقّق کرکی بوده که پس از سالها تلمذّ از محضرش، افتخار دامادی او را یافته.

۴. نسبش به چند واسطه به امام صادق(ع) منتهی می‌شود. چه آن گونه که در جامع الأنساب آمده است، سلسلهٔ اجداد و نسب او چنین است : « أحمد بن زین العابدین بن عبداللّه بن محمّد بن صالح بن جعفر بن أحمد بن حمزة بن قاسم بن حسین بن أبي أحمد عبداللّه المشهدي بن محمّد بن عليّ بن حسین بن محمّد الطبّان بن حسین بن أبي عليّ أحمد بن محمّد بن عریزي بن حسین بن أبي جعفر بن عليّ بن حسین الطواف بن أبي الحسن عليّ الخارص بن محمّد الدیباج بن الإمام جعفر الصادق ـ علیه السلام ـ .»[6]

۵. خاندان او : همسرش ـ دختر میرداماد ـ پدرش سیّد زین العابدین ـ شاگرد و داماد محقّق کرکی ـ و اکثر اجداد، فرزندان و نوادگانش ـ یعنی : میر عبدالحسیب بن أحمد، صدرالدین محمّد بن عبدالحسیب، عبدالحسین بن احمد و محمّد اشرف بن عبدالحسیب ـ همگی اهل فضل و تقوا و علم بودند و صاحبان تراجم از آنها به نیکویی

---

۱. أعیان الشیعة، ج۲، ص ۵۹۳.
۲. طبقات أعلام الشیعة، ج۵، ص ۲۷.
۳. أعیان الشیعة، ج۲، ص ۵۹۳.
۴. تذکرة القبور، ص ۱۲۲ و الذریعة، ج۸، ص ۱۹۸.
۵. تذکرة القبور، ص ۱۴۷.
۶. ر.ک : فهرست کتابخانه‌های اصفهان، ج۱، ص ۱۵۸.

یادکرده[۱] و وی را نیز ستوده‌اند.[۲]

۶. اساتید و مشایخ اجازه: وی عمدهٔ تحصیلات و اندوخته‌ها و دستمایه‌های علمی خویش را از دو شخصیت بزرگ آن زمان فراگرفت:

در این کار از نامدارانِ شهر مرا از دو کس بود بسیار بهر

الف. مدّتی علوم منقول را از محضر شیخ بهاءالدین عاملی مشهور به شیخ بهایی آموخت؛ و از او اجازهٔ روایت نیز گرفت. متن اجازه چنین است:

بسم اللّه الرحمن الرحیم

أمّا بعد الحمد و الصلاة: فقد أجزت للسیّد الأجلّ الفاضل، التقيّ الزکيّ الذکيّ الصفيّ الوفيّ الألمعيّ اللوذعيّ، شمس سماء السیادة و الإفادة و الإقبال، و غرّة سیماء النقابة و النجابة و الکمال، سیّدنا السند، کمال الدین أحمد العلويّ العامليّ وفّقه اللّه سبحانه لارتقاء أرفع المعارج في العلم و العمل، و بلّغه غایة المقصد و المراد و الأمل، أن یروي عنّي الأُصول الأربعة التي علیها مدار محدّثي الفرقة الناجیة الإمامیة، رضوان اللّه علیهم، أعني الکافي لثقة الإسلام محمّد بن یعقوب الکلیني، و الفقیه لرئیس المحدّثین محمّد بن بابویه القمي، و التهذیب و الاستبصار لشیخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي، قدّس اللّه أسرارهم و أعلی في الخلد قرارهم، بأسانیدي المحرَّرة في کتاب الأربعین، الواصلة إلی أصحاب العصمة، سلام اللّه علیهم أجمعین.

و کذا أجزت ـ له سلّمه اللّه و أبقاه ـ أن یروي عنّي جمیع ما أفرغته في قالب التألیف سیّما التفسیر الموسوم بالعروة الوثقی، و کتاب الحبل المتین، و کتاب مشرق الشمسین و کتاب الأربعین، و کتاب مفتاح الفلاح، و الرسالة الإثنی عشریة، و شرح الصحیفة الکاملة، و زبدة الأُصول، فَلْیَروِ ذلك لمن له أهلیة الروایة، عصمنا اللّه و إیّاه عن اقتحام مناهج الغوایة.

و کتب هذه الأحرف بیده الجانیة الفانیة، أقلّ العباد، محمّد المشتهر ببهاء الدین العامليّ ـ تجاوز اللّه عنه ـ في شهر الرابع من السنة الثامنة عشر بعد الألف حامداً مصلّیاً مسلّماً مستغفراً، و الحمدللّه علی نعمائه أوّلاً و آخراً و باطناً و ظاهراً.[۳]

---

۱. أعیان الشیعة، ج۲، ص ۵۹۳.

۲. أعیان الشیعة، ج۲، ص ۵۹۳؛ أمل الآمل ص ۳۳؛ تتمیم أمل الآمل، ص ۶۲؛ تکلمة أمل الآمل، ص ۶۹ و ریاض العلماء، ج۱، ص ۳۹.

۳. أعیان الشیعة، ج۲، ص ۵۹۳ و بحارالأنوار، ج۱۰۶، ص ۱۵۷.

میر سیّد احمد به اندیشه‌های استاد خویش وفادار نماند. دیری نپایید که کتاب النفحات اللاهوتیة في العثرات البهائیة را نگاشت و در ضمن آن به نقد آرای شیخ بهایی پرداخت؛ و از آنجا که شیخ در میان عوام و خواص از جایگاه رفیعی برخوردار بود، نقّادیهای سیّد علوی باعث شد تا علی‌رغم خدمات علمی فراوان، ارائهٔ آثار گرانسنگ در علوم و معارف اسلامی، سهیم بودن در انتقال و رشد حکمت یمانی و تطبیق اندیشه‌های فلسفی بر آموزه‌های دینی، بتدریج از خاطرهٔ اذهان بیرون رود، و نام و یاد، نقش و جایگاه او به فراموشی سپرده شود.

علّامه شیخ عبدالنبیّ قزوینی در این باره می‌گوید:

کان عالماً فاضلاً متفنّناً في العلوم، متقناً فیها؛ و له تآلیف کثیرة في الفنون، لکنّه لمّا جعل تعصّب السیّد المزبور نصب عینیه و کانت همّته مقصورة علی ذلک انتقص لذلک من القلوب و لایلتفت إلی تألیفاته. یعلم ذلک من کلماته الباردة التی أوردها في کتابه النفحات اللاهوتیة في العثرات البهائیة.[1]

مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی نیز در الذریعة چنین نگاشته است:

ففي المشاحنات بین البهائي (م ۱۰۳۰) کشیخ للإسلام من قبل الحکومة و بین الداماد الفیلسوف العارف المستقلّ بالرأي نری المترجم له في العثرات البهائیة هذه یدافع عن الداماد و في لطائف غیبیة یقول بقدم العالم زماناً و حدوثه دهراً کما یقول به الداماد في القبسات.[2]

اختلاف آرای این دو به حدّی بود که میر سیّد احمد هنگام تحریر صورت روایی خویش از شیخ بهایی نام نمی‌برد و تنها به ستایش دیگر استاد خویش ـ میرداماد ـ می‌پردازد و سلسلهٔ روایت را از او آغاز و به شیخ الطائفه ابوجعفر محمّد بن حسن طوسی منتهی می‌سازد.

ب. سیّد علوی بیشترین بهره را از سرچشمهٔ زلال و گوارای معارف کِرامین حکیم جهان اسلام، میر محمّد باقر استرآبادی برد. افزون بر آثار شیخ همچون: الشفاء، الإشارات

---

۱. تتمیم أمل الآمل، صص ۶۲ ـ ۶۳.

۲. الذریعة، ج ۴، ص ۱۵۰.

و التنبیهات و شرح محقق طوسی، کتابهای الأُفق المبین، الإیماضات و التشریقات، التقدیسات و تقویم الإیمان را نیز از محضرش آموخت. در علوم منقول شرعی نیز کتاب طهارت قواعد الأحکام و بخشهایی از تفسیر الکشّاف را فراگرفت، و توفیق این را یافت که دو اجازهٔ روایی از او کسب کند :

۱. نخستین اجازه :

بسم اللّه الرحمن الرحیم، و الاعتصام بحبل فضله العظیم

و بعد الحمد کلّ الحمد لربّنا ربّ العاقلات العالیة و السافلات البالیة، و الصلاة صفو الصلاة منه علی سیّدنا سیّد الصافات من النفوس الزاکیة، و قرم القادسات من العقول الهادیة، و سادتنا الأوصیاء الأطهرین من العترة الأنجبین، مادامت أنهار العلوم جاریة، و جبال الحقائق راسیة.

فإنّ الولد الروحانی و الحمیم العقلانی، السیّد الأیّد المؤیّد الألمعی الیلمعی اللوذعی، الفرید الوحید، العلم العالم، العامل الفاضل الکامل، ذا النسب الطاهر و الحسب الظاهر و الشرف الباهر و الفضل الزاهر، نظاماً للشرف و المجد و العقل و الدین و الحقّ و الحقیقة، أحمداً حسینیّا ـ أفاض اللّه تعالی علیه رشائح التوفیق و مراشح التحقیق ـ قد انسلك فی من یختلف إلیّ شطراً من العمر لاقتناص العلوم، و یحتفل بین یدیّ ملاوة الدهر لاقتناء الحقائق، فصاحبنی ولازمنی، و ارتاد و اصطاد، و استفاد و استعاد، و قرء و سمع و أمعن و أتقن، و اجتنی و اقتنی.

و إنّی قد صادفته منذما فافهنی و فقهته علی أمد بعید فی سلامة الفطرة الناقدة، و باع طویل من صراحة الغریزة الواقدة، فما ألقیت إلی ذهنه من غامضاتٍ هی مهمّاتٍ العقول لم‌یَن وسع قریحته فی حمل أعبائه، و ما أفرغت علی قلبه من عویصاتٍ هی متیّمات الفحول لم یعی وجد شکیمته بأخذ أضنائه، و لقد ناه بنیل ما تاهت فی مهامه سبله المدارك، و ما فاه إلّا بما أماهه العقل الصریح الحائر بالمسالك و المعارك.

و قد قرأ علیّ فی ما قد قرأ فی العلوم العقلیة من تصانیف الشرکاء الذین سبقونا بریاسة الصناعة قراءةً یعبأ بها لا قراءةً لایؤبه لها، الفنّ الثالث عشر من کتاب الشفاء و هو الإلهی منه أعنی حکمة ما فوق الطبیعة، و هو الیوم مشتغل بقراءة فنّ قاطیغوریاس منه، و أخذ سماعاً فی من یقرأ و یسمع النمطین الأوّل و الثالث من کتاب الإشارات و التنبیهات للشیخ الرئیس ـ ضوعف قدره ـ و شرحه لخاتم المحقّقین ـ نوّر سرّه ـ و من کتبی و صحفی کتاب الأُفق المبین الذی هو دستور الحقّ و فرجار الیقین، و کتاب الإیماضات و التشریقات الذی هو

الصحيفة الملكوتية، و كتاب التقديسات الذي فيه في سبيل التمجيد و التوحيد آيات بيّنات؛ كلّ ذلك قراءة فاحصة و استفادة باحثة.

و في العلوم الشرعية كتاب الطهارة من كتاب قواعد الأحكام لشيخنا العلّامة، جمال الملّة و الدين الحلّي و شرحه لجدّي الإمام المحقّق القمقام ـ أعلى اللّه مقامهما ـ و طرفاً من الكشّاف للإمام العلّامة الزمخشري، و حاشيته الشريفة الشريفية؛ و هو مشتغل هذه الأوان بقواعد شيخنا المحقّق الشهيد قدّس اللّه لطيفه.

و إنّي أجزت له أن يروي عنّي جميع ذلك لمن شاء و أحبَّ متحفّظاً محتاطاً محافظاً على مراعاة الشرائط المعتبرة عند أرباب الدراية و الرواية.

و اُوصيه أوّلاً: بتقوى اللّه سبحانه و خشيته في السرّ و العلن، إنّ تقوى القلب أعظم مقاليد تأهّب السرّ لاصطباب الفيوض الإلهية، و الاستضاءة بالأنوار العقلية القدسية.

ولْيكُنْ مستديماً لاستذكار قول مولانا الصادق، جعفر بن محمّد الباقر ـ عليهما السلام ـ: «استحي من اللّه بقدر قربه منك، و خفه بقدر قدرته عليك» مواظباً على الإلظاظ بالأدعية و الأذكار و الإكثار من تلاوة القرآن الكريم، ولا سيّما سورة التوحيد التي مثلها منه و مكانتها فيه مثل القرآن الناطق أميرالمؤمنين عليّ بن أبيطالب ـ عليه صلوات اللّه التامّات ـ من كتاب الوجود، و مكانته فيه؛ فمهما استحكمت علاقة عالم التحميد و التسبيح، أوشك أن ترسخ ملكة رفض السجن الجسداني و نضو الجلباب الهيولاني.

و ثانياً: بصون أسرار عالم القدس التي مستودعها كتبي و كلماتي عمّن أخفرني و خرج عن ذمامي في عهدٍ سبق لي.

و وصيّة سلفت منّي في كتاب الصراط المستقيم؛ فكلّ ميسّر لما خلق له:

و من يك ذا فمٍ مرّ مريض يجد مرّاً به الماء الزلالا

و ثالثاً: بتكرار تذكاري في صوالح الدعوات المصادفة مئنّة الاستجابات، و مظنّة الإجابات، و اللّه سبحانه وليُّ الفضل و الطول و إليه يرجع الأمر كلّه.

و كتب أحوج المربوبين إلى الربّ الغنيّ، محمّد بن محمّد يدعى باقرالداماد الحسيني ـ ختم اللّه له بالحُسنى ـ في منتصف شهر جمادي الأُولى لعام سنة ۱۰۱۷ من الهجرة المقدّسة النبوية، مسئولاً حامداً مصلّياً مسلّماً مستغفراً، و الحمدللّه ربّ العالمين، و الصلاة على رسوله و آله الطاهرين أوّلاً و آخراً.[1]

---

۱. أعيان الشيعة، ج۲، صص ۵۹۳ ـ ۵۹۴؛ بحارالأنوار، ج ۱۰۶، صص ۱۵۲ ـ ۱۵۴ و الذريعة، ج ۱، ص ۱۵۹ ـ ۱۶۰.

۲. دوّمین اجازه:

بسم اللّه الرحمن الرحيم، و الثقة بالعزيز العليم

الحمد كلّه للّه ربّ العالمين، ذي السلطان الساطع و البرهان اللامع و العزّ الناقع و المجد الناصع، و الصلاة أفضلها على السانّ الصادع بالرسالة و الشارع الماصع بالجلالة، سيّدنا و نبيّنا محمّد صفو المكرمين و سيّد المرسلين و موالينا الأكرمين و سادتنا الأطهرين من عترته الأنجبين و حامته الأقربين، مفاتيح الفضل و الرحمة و مصابيح العلم و الحكمة.

و بعد: فإنّ السيّد الأيّد المؤيّد، المتمهّر المتبحّر، الفاخر الذاخر، العالم العامل، الفاضل الكامل، الراسخ الشامخ، الفهّامة الكرّامة، أفضل الأولاد الروحانيّين، و أكرم العشاير العقلانيّين، قرّة عين القلب، و فلذة كبد العقل، نظاماً للعلم و الحكمة، و الإفادة و الإفاضة، و الحقّ و الحقيقة، أحمد الحسيني العاملي ـ حفّه اللّه تعالى بأنوار الفضل و الإيقان، و خصّه بأسرار العلم و العرفان ـ قد قرأ عليّ أثولوطيقا الثانية و هي فنّ البرهان من حكمة الميزان من كتاب «الشفاء» لسهيمنا السالف و شريكنا الدارج، الشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبداللّه بن سينا ـ رفع اللّه درجته و أعلى منزلته ـ قراءةَ بحثٍ و فحصٍ و تدقيقٍ و تحقيقٍ؛ فلم‌يدع شاردة من الشوارد إلّا و قد اصطادها، و لا فائدة من الفوائد إلّا و قد استفادها.

و إنّي قد أجزت له أن يروي عنّي ما أخذ و ضبط، و اختطف و التقط، لمن شاء كيف شاء و لمن أحبّ كيف أحبّ.

ثمّ عزمت عليه أن لايكون إلّا ملقياً أرواق الهمّة و شراشر النهمة على ملازمة كتبي و صحفي و معلّقاتي و محقّقاتي، و مطالعتها و مدارستها، على ما قد قرأ و درى، و سمع و وعى، مفيضاً لأنوارها، موضحاً لأسرارها، شارحاً لدقائق خفيّاتها، ذابّاً عن حقائق خبيّاتها، سالكاً بعقول المتعلّمين إلى سبيل ما في مطاويها من مرّ الحقّ و مخّ الحكمة الحقّة، راجماً لشياطين الأوهام العامية و أبالسة المدارك القاصرة السوداوية عن استراق السمع لما فيها ببوارق شهبها القدسية.

ولا سيّما في شاهقات عقلية من أُصول الحكمة محوجة جدّاً إلى محوضة عقلية النفس، و شدّة ارتفاعها عن هاوية الوهم، و صدق مرافضتها ضريبة الحسّ، و بُعد مهاجرتها إقليم الطبيعة، كمباحث الدهر و السرمد، و حدوث العالم جملةً من بعد العدم الصريح في الدهر، و تسبيع أنواع التقدّم و التأخّر، و تربيع أنحاء الاعتبارات في الماهية، و تثليث أنواع الحدوث ثمّ تثليث أقسام النوع الثالث ـ و هو الحدوث الزماني ـ و تثنية الجنس

الأقصى لمقولات الجائزات، و غوامض مباحث التوحيد، و علم الواحد الأحد الحقّ بكلّ شيءٍ، إلى غير ذلك من غامضات مسائل الحكمة.

و المأمول أن لاينساني من صوالح دعواته الصادقة، مآنّ الإجابات و مظانّ الاستجابات؛ و كتب مسئولاً أحوج المربوبين إلى الربّ الغنيّ، محمّد بن محمّد، يدعى باقر الداماد الحسيني ـ ختم اللّه له بالحُسنىٰ ـ حامداً مصلّياً مسلّماً مستغفراً في عام سنة ۱۰۱۹ من الهجرة المقدّسة المباركة، و الحمدللّه وحده.[۱]

در اينجا خالى از فايده نخواهد بود كه صورت روايى مير سيّد احمد علوى را نيز نقل كنيم :

بدان وفّقك اللّه تعالى كه اين فقير، اُصول اربعه راكه عبارت از كافى و من لايحضره الفقيه و تهذيب و استبصار است، روايت مى‌كنم از سيّد اَجلّ اَفخم اَعظم، قدوة العلماء المتبحّرين، اُسوة الفضلاء و المجتهدين، استادى و استاد الكلّ فى الكلّ، ثالث المعلّمين، أمير محمّد باقر الداماد الحسينى طاب ثراه و جعل الجنّة مثواه.

و او روايت مى‌كند از شيخ جليل، شيخ حسين بن عبدالصمد حارثى عاملى ـ قدّس اللّه روحه ـ و او روايت مى‌كند از سيّد اجلّ افخم، سيّد حسن بن جعفر كركى و از شيخ جليل كبير، زين المتأخّرين، شيخ زين الدين العاملى ـ أعلى اللّه قدرهما ـ و ايشان روايت كرده‌اند از شيخ فاضل كامل، شيخ على بن عبدالعالى عاملى ميسى؛ و او از شيخ شمس‌الدين محمّد بن محمّد بن داود الشهير بابن المؤذّن؛ و او از شيخ ضياءالدين علىّ؛ و او از والد ماجد خود شيخ شمس الدين محمّد بن مكّى؛ و او از شيخ المدقّقين، شيخ فخر الدين محمّد؛ و او از والد خود علاّمة العلماء، جمال الملّة و الدين، حسن بن يوسف بن علىّ بن مطهّر حلّى؛ و او از شيخ كامل، شيخ نجم الدين، ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعيد؛ و او از سيّد جليل ابو على فخّار بن معدّ موسوى؛ و او از شيخ جليل ابوالفضل شاذان بن جبرئيل قمى؛ و او از شيخ فقيه فاضل، عمادالدين، ابوجعفر محمّد ابن ابى القاسم الطبرى؛ و او از شيخ اجلّ ابوعلى حسن بن محمّد؛ و او از والد ماجد خود، اُسوة الفرقة الناجية، شيخ الطائفة الحقّة، ابوجعفر محمّد بن حسن الطوسى قدّس اللّه تعالى روحه.[۲]

---

۱. أعيان الشيعة، ج۲، صص ۵۹۳ ـ ۵۹۴؛ بحارالأنوار، ج ۱۰۶، صص ۱۵۵ ـ ۱۵۶ و الذريعة، ج۱، ص ۱۶۰.

۲. بحارالأنوار، ج۱۰۶، ص ۱۵۸.

ویژگیها و برجستگیهای میر سیّد احمد علوی

میر سیّد احمد از نسبی ظاهر و حسبی طاهر برخوردار بود، و در خاندانی از اهل فضلٍ و تقوا پرورش یافت. از این رو آن گاه که دیدگان جانش در معرض انوار خورشید فیوضات میرداماد قرار گرفت، بشدّت شیفته و هاله وی شد. گویی پس از سیر در هفت شهر عشق، گمشدهٔ خویش را یافته بود :

ای رستخیز ناگهان، وی رحمت بی‌منتها
ای آتشی افروخته در بیشهٔ اندیشه‌ها
ای طایران قدس را عشقت فزوده بالها
در حلقهٔ سودای تو روحانیان را حالها
آن کس که بیند روی تو، مجنون نگردد کو بگو
سنگ و کلوخی باشد او، او را چرا خواهم بلا

و این آغازی برای تحوّل درونی و صعود این حکیم زاهد وارسته به معارج کمال و مدارج دانش و خرد و تداوم جریانی مهمّ در تاریخ شکوهمند دانشهای عقلی بود.

بتدریج این جذبه و کشش، میر سیّد احمد را از ملازمان و نزدیکان میرداماد قرار داد؛ و این نزدیکی آن گاه تشدید شد که به مصاهرت و دامادی میرداماد نیز مفتخر گردید؛ و در پایان بدانجا رسید که میرداماد وی را به عنوان فرزند روحانی ـ بل افضل اولاد روحانی ـ و وارث معنوی خویش معرّفی کرد. او مدّتهای مدیدی از قبسات مصاحبت با میر و جذوات ملازمتش برخوردار بود و اندک اندک مدارج علم و کمال را طیّ کرد تا آنکه توانست همچون استادش دوستداران حکمت و حقیقت را بر شاهبال لمعات ملکوتیه سوار، و با مصابیح قدس به معراج عارفین رهنمون سازد، و در حظیرهٔ انس، لوامع ربّانی را بنمایاند، و در ریاض قدس نقاب از چهرهٔ مه رویِ لطایف غیبی برکشد و کشف حقایق کند. او با استمداد از فیض روح القدسِ همچون مسیحایِ استرآبادی در تلفیق عقل و دین کوشید.

تبیین ویژگیها و برجستگیهای شخصیت گرانقدر و ستبری چون میر سیّد احمد علوی که از جبال علم به شمار می‌آید، از حوصله و توان این نوشتار خارج است و کتابهای

مستقلّی را می‌طلبد، زین رو به بیان اجمالی شماری از آنها بسنده می‌کنیم :

همچون استاد خویش جامع منقول و معقول بود. همان گونه که گذشت دو اجازه از میرداماد و اجازه‌ای هم از شیخ بهایی داشت. افزون بر آن حواشی ارزشمندی بر دو کتاب الکافی و من لایحضره الفقیه نگاشت و الاستبصار را شرح نمود.

در تفسیر، اثری فارسی از خود بر جای گذارد که در نوع خود بی‌نظیر است. در این اثر، آیاتی را که مشتمل بر مباحث اعتقادی /کلامی است، در قالب نثری زیبا و دلاویز و آمیختهٔ با انواع استعارات ادبی و واژگان و مفرداتی فصیح تفسیر کرد و آن را لطایف غیبیه نامید. تألیف لطایف غیبیه یکی از مظاهر تلاشهای این حکیم فرزانه در جهت اثبات هم‌آوایی، هم نوایی و سازگاری عقل و شرع است.

در مباحث فلسفی نیز بر تمامی مشارب : مشّا، اشراق، عرفان و کلام احاطهٔ تامّ داشت. امّهات آثار شیخ را از محضر میرداماد فرا گرفت و حواشی گرانسنگی بر الهیات شفا نگاشت که در کنار حواشی صدرالمتألّهین از بی‌نظیرترین حواشی و شروح آن به شمار آمده و حاکی از عمق تسلّط و تمهّر او بر فلسفهٔ مشّا است.

همچون استاد خویش بخوبی بر نقاط قوّت حکمت اشراق واقف بود و از آنها بهره‌ها برد و تأثیرها پذیرفت. این تأثیر را می‌توان در عناوین انتخابی آثار او بعینه مشاهده کرد : صواعق رحمان، شهاب المؤمنین، لوامع ربّانی و مصابیح القدس.

مباحث حکمی را از درون لطایف عرفانی بیرون می‌کشید، و شواهد عرفانی را با براهین عقلی مستند و مستدلّ می‌ساخت، به تعبیر میرداماد : هو «الناهج نهجَ الحکمة من شریعة العرفان.»

بر مباحث و آرای کلامی تسلّطی چشمگیر داشت. شروح متعدّدی بر مهمّترین اثر کلامی شیعی یعنی تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی ـ قدّس سرّه القدّوسی ـ نگاشت. در ضمن این شروح، افزون بر آرای ماتن اندیشه‌های عمدهٔ متکلّمان و شارحان پیشین و معاصر تجرید را طرح و نقد کرد. او در نقد اندیشمندان کلامی اهل سنّت همچون فخر رازی از حیطهٔ نقد علمی فراتر نرفت و برخلاف استادش که بشدّت فخر را مورد

طعن و ذمّ خود قرار می‌داد،[1] از او با عنوان الفاضل الرازی یاد می‌کرد. چه معتقد بود در میان اندیشه‌های رازی نیز مباحث و تحقیقات ارزنده‌ای وجود دارد که انکار آن دور از انصاف می نماید.

میر سیّد احمد متکلّمی درد آشنا و خوش ذوق بود. از این رو، بر اساس ضرورتهای آن دوره به فراگیری زبان عبری پرداخت و پس از آن آثار گرانسنگ و کرامندی را در نقد تورات و انجیل و اثبات تحریف آنها نگاشت. استاد هانری کربن در این رابطه می‌گوید :

> موضوع بس جالب در این میان این است که این عالم و فیلسوف متألّه مکتب الهیات اصفهان کاملاً زبان عبری را می‌دانسته است تا به جایی که عین متن کتاب عهد عتیق (تورات) را شرح می‌کند، آن متن عبری را به حروف عربی می‌نویسد و سپس کلمه به کلمه به فارسی ترجمه می‌نماید.
>
> حتّی ظرافتکاری به خرج داده، اقسام مختلفه و نمونه‌های گوناگون را معیّن می‌کند ... سیّد احمد علوی اصفهانی علاوه بر دانستن زبان عبری به منابع رسمی انجیلی آن روزگار دسترسی و آشنایی کامل داشته است ... سیّد علوی با دارا بودن یک چنین اطّلاعات عمیق و دقیق و شایان تقدیر و توجّه، مباحثات و مناظراتش به جای اینکه تبدیل به یک نوع محاکمهٔ تاریخی باشد، روال و مشی یک تحقیق و تدقیق ژرفایی انجیلی را در برابر مخاطب مسیحی‌اش بخود می‌گیرد. تمام سعی و کوشش مؤلّف در این است که به مخاطب مسیحی خود نشان دهد، تفسیری که مسیحیان از اناجیل کرده‌اند، محرَّف و غیر ممکن است.[2]

از دیگر امتیازات شاخص میر سیّد احمد علوی، روانی در بیان، و تقریر و ارائهٔ مطالب است. این ویژگی در تمامی آثارش بوضوح به چشم می‌خورد. میرداماد نیز در تقریظی که برای کشف الحقائق نگاشته، او را بدین خاطر ستوده و در یکی از اجازه‌های خود، وی را به عنوان : « نظام العلم و الحکمة، و الإفادة و الإفاضة » معرّفی کرده است.

شارح علوی توانست با شیرینی و روانی بیان خویش، تلخی پیچیده‌گیها، دشوارگوییها و غرابتهای نثر میر را که مانع بزرگی برای دستیابی به نظریات دقیق و عمیق اوست، از میان بردارد.

---

۱. ر.ک : نبراس الضیاء، ص ۶، ۱۵، ۱۶، و ... .

۲. دائرة‌المعارف قرآن کریم، ج۲، ص ۱۱.

بی شکّ اگر تلاشهای این حکیم الهی ـ که روزگاران مدیدی را به ملازمت، معاشرت و تلمّذ از میر سپری کرد ـ نبود، امروزه دستیابی به مقاصد، شیوه‌ها و اندیشه‌های ناب فلسفی میر بسی دشوار می‌نمود. چه او عمق اندیشه‌های میر را دریافته بود و ابزارهای لازم جهت افاده و القای آنها را در اختیار داشت. هم از این رو بود که میر او را مکلّف کرد تا آثارش را شرح کند، و حقّاً که در این امر کامیاب نیز بود. وی برخی از آثار میر را در زمان حیات او شرح کرد و به رؤیتش رساند و مورد ستایش‌اش قرار گرفت و برخی را پس از درگذشتش شرح نمود که قطعاً بخش اوّل از ارزش و حجیّت خاصّی برخوردار است.

او بخوبی توانست راهی را که استادش آغازگر آن بود پی گیرد و حکمت یمانی را که مبتنی بر تطبیق نظام جهان شناختی فلسفی برآموزه‌های دینی شیعی بود، استحکام بخشد. گویا میر به منزلهٔ علّت محدثهٔ حکمت یمانی بود و سیّد علوی به مثابهٔ علّت مبقیهٔ آن.

نقش برجستهٔ دیگر او این بود که در فضای حکمت‌ستیزی و غلبهٔ دانشهای نقلی؛ در زمانی که موانع بسیاری فرا روی مسیر رشد حکمت و دانشهای عقلی بود، و حکما و فیلسوفان را در ردیف زندیقان و دین‌ستیزان می‌انگاشتند، بار دیگر فلسفه را صدرنشین معارف قرار دهد و با ترسیم شاکله و ساختاری جدید ـ که میر مُبدِع آن بود ـ فلسفهٔ اسلامی را به جایگاه و منزلت رفیع دانشهای شرعی ارتقا بخشد.

سخن پایانی اینکه سیّد علوی گرچه شارح وفادار اندیشه‌های میرداماد بود و نسبت به او تعبّدی خاصّ داشت، امّا ـ همان گونه میر نیز تصریح دارد[1] ـ نسبت به آرا و مبانی دیگران نقّادی منصف و صاحب رأی و اندیشه بود. این ویژگی در تمامی آثار کلامی / فلسفی او محسوس است.

فهرست نگاشته‌ها

۱. إظهار الحقّ و معیار الصدق (چاپ شده در ضمن مجموعهٔ میراث اسلامی ایران، دفتر

---

۱. ر.ک: اجازهٔ اوّل میرداماد: «و إنّی قد صادفته علی أمد بعید فی سلامة الفطرة الناقدة.»

دوم، صص ۲۶۷ ـ ۲۶۰) : رسالهٔ مختصری است در دفاع از کتاب میر لوحی در هجو ابومسلم (مِروزی) خراسانی.[۱]

۲. بیان الحقّ و تبیان الصدق[۲] : در احکام وقف.

۳. تعلیقهٔ بر حاشیهٔ خفری بر شرح جدید تجرید قوشچی.[۳]

۴. تعلیقهٔ بر حاشیهٔ دوانی بر تهذیب.[۴]

۵. تعلیقهٔ بر حاشیهٔ میر سیّد شریف بر شرح عقاید عضدی.[۵]

۶. ثقوب الشهاب في رجم المرتاب[۶] : در ردّ صوفیه.

۷. جواب سؤالات خواجه نصیر از شمس الدین خسروشاهی.[۷] او این رساله را به درخواست محمّد صالح گرامی نگاشت.

۸. حظیرة الأُنس من أرکان کتاب ریاض القدس : شرح مختصر تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی که آن را در سال ۱۰۳۷ هـ. ق تألیف کرده است.[۸]

۹. حواشی بر الکافي.

۱۰. حواشی بر من لایحضره الفقیه.[۹]

۱۱. الخطفات القدسیة : در باب علم و مبحث نفس.[۱۰]

۱۲. رساله در اقوال دابّة الأرض.[۱۱]

---

۱. الذریعة، ج۴، صص ۱۵۱ ـ ۱۵۰؛ ج۶، ص ۳۸۶؛ ج۱۰، ص ۲۰۶ و ج ۱۱، ص ۹۲.

۲. کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ش ۲۲۵۹؛ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ش ۵۸۹۴؛ فهرست میکروفیلمهای دانشگاه تهران، ج۲، ص ۱۲۹ و فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیه، ج۱، ص ۲۳.

۳. ر.ک : مصقل صفا، مقدّمه، صفحهٔ هفتاد.

۴. ر.ک : شرح القبسات، میر سیّد احمد علوی.

۵. ر.ک : گنجینهٔ مجموعهٔ مخطوط، ص ۲۳۵ و ۶۵۶ و میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ش ۵۷۵۷.

۶. ر.ک: الذریعة، ج۵، ص ۸ و ج ۱۴، ص ۲۵۵.

۷. کتابخانهٔ اهدائی مشکوة، ش ۱۰۷۹.

۸. ر.ک: الذریعة، ج۶، ص ۱۱۴ و ج ۱۱، ص ۳۳۴؛ کتابخانهٔ پرینستن، ش ۳۹۳۹؛ فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج۱۶، ص ۳۰۵ و کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ش ۸۴۸۳.

۹. ر.ک: الذریعة، ج۶، ص ۲۲۳ و میکروفیلمهای دانشگاه تهران، ش ۵۷۵۷.

۱۰. ر.ک: مصقل صفا، مقدّمه، صفحهٔ هفتاد الی هفتاد و یک.

۱۱. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ شخصی حضرت آیت الله سیّد محمّد علی روضاتی موجود است.

۱۳. رساله در دفاع از مصقل صفا[۱] (چاپ شده در ذیل مصقل صفا).

۱۴. رساله در سیادت شریف : گویا به پیروی از رسالهٔ إثبات سیادة المنتسب بالأُمّ إلی بنی‌هاشم میرداماد آن را تألیف کرده است.

۱۵. رساله در اثبات نجاست خمر : رساله‌ای فارسی است در اثبات نجاست خمر با استناد به آیات قرآن و احادیث و اجماع، و ردّ فتوای ملّا محمّد امین استرآبادی در رسالهٔ روح الأمین مبنی بر طهارت خمر. این رساله را در سال ۱۰۳۴ هـ.ق به پایان رسانده است.[۲]

۱۶. رساله در نسب معاویه.[۳]

۱۷. روضة‌المتّقین : شرح مقصد پنجم و ششم تجرید الاعتقاد در امامت و معاد. شارح این شرح را پس از ریاض القدس و پیش از حظیرة الأُنس نگاشته است.[۴]

۱۸. ریاض القدس : شرح و تعلیقات مفصّلی است بر شرح تجرید قوشچی و حاشیهٔ خفری که در سال ۱۰۲۸ هـ. ق از نگاشتن آن فارغ شده است.[۵]

۱۹. شرح اثنی‌عشریه شیخ بهایی: در فقه.

۲۰. شرح اشعار اوّل جذوات :[۶] رسالهٔ مختصری در شرح دو بیتی است که کتاب جذوات میرداماد با آن آغاز می‌شود :

عـینان عـینان لم یکـتبهما قـلم   و في کلّ عین من العـینین عـینان
نـونان نـونان لم یکـتبهما قـلم   و في کلّ نون مـن النـونین نـونان

۲۱. شرح الإیماضات : شرح کتاب الإیماضات و التشریقات میرداماد در مسئلهٔ حدوث و قدم است.

---

۱. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ فیضیهٔ قم، ج۳، ص ۸۸، ش ۱۳۹۳.

۲. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت الله مرعشی، ج۱۹، ص ۴۰۵؛ فهرست کتابخانه مدرسهٔ سپهسالار، ج۳، ص ۲۸۳ و کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، ش ۳۷۴۹.

۳. نسخه‌ای از این اثر درکتابخانهٔ شخصی حضرت آیت الله سیّد محمّد علی روضاتی موجود است.

۴. ر.ک: الذریعة، ج۱۱، ص ۳۰۲.

۵. ر.ک: الذریعة، ج۱۱، ص ۳۳۴.

۶. ر.ک : نبراس الضیاء، صص ۱۰۷ ـ ۱۰۸.

۲۲. شرح برهان الشفاء.[1]

۲۳. شرح قاطیغوریاس الشفاء.[2]

۲۴. شرح القبسات (چاپ شده در سال ۱۳۷۶ ش)

۲۵. شهاب المؤمنین في رجم الشیاطین المبتدعین : در ردّ صوفیه.[3]

۲۶. صواعق الرحمان : در اثبات تحریف تورات و زبور.[4]

۲۷. عروة الوثقی | مفتاح الشفاء[5] : شرح الهیات شفا، که در سال ۱۰۳۶ هـ. ق آن را نگاشته است.

۲۸. کحل الأبصار : شرح کتاب الإشارات و التنبیهات شیخ الرئیس بوعلی سینا.[6]

۲۹. کشف الحقائق (اثر حاضر): همان گونه که گذشت، شارح دوبار این شرح را تحریر کرده است : نخست در سال ۱۰۲۶ و بار دوّم به سال ۱۰۳۸ هـ. ق.[7]

۳۰. لطایف غیبیّه | لطایف غیبی و عواطف لاریبی[8] / تفسیر آیات العقائد (چاپ شده در سال ۱۳۹۶ هـ. ق، مکتبة الداماد) : در تفسیر آیات اعتقادی قرآن کریم به زبان فارسی و با نثری بسیار شیوا و روان، و مملوّ از استعارات و صنایع ادبی.

۳۱. لغز لوامع ربّانی : لعز ادبی است برای نام کتاب لوامع ربّانی با اشاره به موضوع و بعضی از مباحث آن.[9]

۳۲. لمعات ملکوتیه : رساله‌ای است فارسی در بیان برخی از غوامض انجیل و سبب تکوین بدن عنصری حضرت مسیح و حضرت مریم و اسامی پیامبر اسلام(ص) در

---

۱. نسخه‌ای از این اثر به خط مؤلّف در کتابخانهٔ شخصی حضرت آیت اللّه سیّد محمّد علی روضاتی موجود است.

۲. همان.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۱۴، ص ۲۵۵.

۴. ر.ک: الذریعة، ج ۱۵، ص ۹۴.

۵. کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ش ۱۷۸۷ و ۱۷۸۸ (به خط مؤلّف) و کتابخانهٔ دانشگاه اصفهان، ش ۲۹۶.

۶. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج۵، ص ۴۴۷ و ۴۵۱، ش ۱۹۴۳ و ۱۹۴۴ و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۵۸۶۳.

۷. ر.ک: الذریعة، ج۱۸، ص ۲۹ و فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، صص ۴۶۳ ـ ۴۶۲.

۸. ر.ک: الذریعة، ج۱۸، ص ۳۱۷.

۹. ر.ک: فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه آیت اللّه مرعشی، ج۱۹، ص ۴۰۴.

کتابهای انبیای پیشین.[۱]

۳۳. الوامع الربّانیة | لوامع ربّانی (چاپ شده در دائرةالمعارف قرآن کریم، ج ۲، صص ۱۸۳ - ۲۰) : اثر مستقلّ و مبسوطی است در اثبات تحریف انجیل به زبان فارسی.

۳۴. مصابیح القدس و قنادیل الأُنس | التعلیقة القدسیّة[۲] : نخستین شرح شارح بر کتاب تجرید که در سال ۱۰۱۱ هـ.ق نگاشته و در ضمن آن به تحلیل و نقد آرای قوشچی، خفری و دوانی پرداخته است. این شرح، شامل مباحث نبوّت نمی‌باشد.

۳۵. مصقل صفا در تجلیهٔ آینهٔ حقّ‌نما (چاپ شده در سال ۱۳۷۳ ش) : اثری است ارزشمند به فارسی در نقد کلام مسیحیت و ردّ کتاب منتخب آینهٔ حقّ‌نما اثر شیرو نیمو سوایر.

۳۶. المعارف الإلهیة : در شرح حدیث : « من عرف نفسه فقد عرف ربّه ».[۳]

۳۷. معراج العارفین في شرح منهج السالکین : رساله‌ای است در شرح کتاب منهج‌السالکین بحرانی در مباحث کلامی و برخی از مسائل فقهی.[۴]

۳۸. مناهج الأخیار | عنایات الأخبار (چاپ شده در سال ۱۳۹۹ هـ. ق) : در شرح موسوعهٔ روایی الاستبصار.[۵]

۳۹. المنهاج الصفوي | فضائل السادات : دربارهٔ فضایل سادات که به سال ۱۰۱۳ هـ. ق تألیف کرده است.[۶]

۴۰. النفحات اللاهوتیة في العثرات البهائیة: نقد و ردّ برخی از آرای شیخ بهایی.[۷]

۴۱. نماز زیارت.[۸]

---

۱. ر.ک: منبع پیشین، ج۱۹، ص ۴۰۵.

۲. ر.ک: الذریعة، ج۱۱، ص ۳۳۴ و فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج۸، ص ۴۸۱، ش ۱۸۷۵ (به خطّ مؤلّف).

۳. ر.ک: الذریعة، ج۲۱، ص ۱۹۰.

۴. ر.ک: الذریعة، ج۲۳، ص ۱۶۸.

۵. ر.ک: تذکرة القبور، ص ۱۲۱.

۶. ر.ک: الذریعة، ج ۲۳، صص ۱۶۳ - ۱۶۴ و فهرست کتابخانهٔ آستان حضرت معصومه(ع) قم، ص ۱۶۶.

۷. ر.ک: الذریعة، ج ۲۴، ص ۲۵۱ و فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج۵، ص ۱۸۱.

۸. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانهٔ شخصی آیت الله سیّد محمّد علی روضاتی موجود است.

«کشف الحقائق» دریای معارف و گنجینهٔ لطایف

شارح در سراسر کتاب درصدد تبیین آرای میر و تحکیم مبانی اوست و بشدّت به نظریات او وفادار. سیّد علوی به واسطهٔ تسلّط بر اصول و جزئیات اندیشه‌های استاد خویش و با استناد به دیگر آثارش و به سرپنجهٔ بیان شیوا و قلم روان خود، بخوبی حقایق و دقایق منطوی در عبارات ماتن را کشف و در اختیار مخاطبان و خوانندگان اثر قرار داده است.

گرچه قصد اوّلی و بالذات او شرح عبارات کتاب تقویم الإیمان بوده، امّا از آنجا که حکمت یمانی میر مبتنی بر نحله‌های فلسفی و مشارب فکری پیشین خود است، جای جای کتاب مملوّ از نقل و طرح و تبیین آرای شیخ در الشفاء، التعلیقات ،... و فیلسوفانی چون : فارابی در الجمع بین رأیی الحکیمین و فلوطین در أثولوجیا و بهمنیار در التحصیل و متکلّمان بزرگی نظیر محقّق طوسی و فخر رازی بوده و آمیختهٔ به لطایف اشراقی و سخنان شیخ اشراق در حکمة الإشراق و المطارحات است.

او در مباحث عرفانی نیز تمهّر و تدرّب چشمگیری دارد. گاه در لابلای مباحث و استدلالها و منازعات خشک فلسفی، خواننده را به صعود بر بلندای شهود و تجربهٔ حقایق نورانی و ماورائی فرا می‌خواند.

در واقع کشف الحقائق افزون بر شرح مبانی فلسفی میرداماد و ترویج و تشیید حکمت یمانی، دریایی از معارف فلسفی و لطایف عرفانی است.

او نقّادی تیز بین و منصف نیز هست. در لابلای مباحث کتاب، افزون بر تحلیل افکار اندیشمندان مسلّمان، به نقد آرای حکمای یونان نظیر انکسیمانس[1] و تالس[2] و ... می‌پردازد، که این خود حاکی از قوّت و میزان تسلّط و دایرهٔ آگاهی وی در این زمینه است.

شارح گاه در تبیین مقاصد شیخ به دیگر آثار خود همچون العروة الوثقی (شرح الهیات شفا) ارجاع می‌دهد.

در توضیح واژگان نامأنوس به کار رفته در عبارت مصنّف نیز از کتاب النهایة ابن اثیر و

---

1. Anaximenes.   2. Thalis.

الصحاح جوهری بهره برده است.

آنچه که به اهمّیت و ارزش این اثر می‌افزاید این است که :

۱. کشف الحقائق شرحی است بر یکی از کتابهایی که میرداماد خود عهده‌دار تدریس آن بوده.

۲. کشف الحقائق شرحی است بر تنها اثر فلسفی میر که مشتمل بر دورهٔ مختصری از فلسفهٔ اسلامی (= حکمت یمانی) و اندیشه‌های اوست.

۳. کشف الحقائق شرحی است که میرداماد خود بر درستی و ارزش آن صحّه گذارده است. او بر ظَهر نسخه‌ای که به خطّ شارح کتابت شده ـ یعنی تحریر نخست آن ـ تقریظی نگاشته که متن آن چنین است:

بسم اللّه الرحمن الرحيم

لقد أصبحت قرير العين بحقائق تحقيقات هذه التعليقة، و دقائق تدقيقاتها، أدام اللّه تعالى إفاضات مصنّفها، السيّد السند، المحقّق المدقّق، المتبحّر المتمهّر [1]، السالك سبيل العلم على سنّة البرهان، الناهج نهج الحكمة من شريعة العرفان؛ و كتب أفقر المفتاقين و أحوج المربوبين إلى رحمة اللّه الحميد الغنيّ، محمّد بن محمّد، يدعى باقرالداماد الحسيني ـ ختم اللّه له بالحُسنىٰ ـ حامداً مصلّياً مسلّماً، و الحمدللّه وحده حقّ حمده.[2]

معرّفی نسخه‌ها و دستنوشتها

الف. نسخه‌ها و دستنوشتهای «تقويم الإيمان»:

از کتاب تقویم الإیمان نسخه‌های متعدّدی در اختیار هست که برخی ناقص، و شماری کاملند. البتّه نسخه‌های کامل نیز در پایان با هم متفاوتند. این تصحیح بر اساس سه نسخهٔ کامل صورت گرفته است :

۱. نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی به شمارهٔ عمومی ۷۵۱۷؛ شامل ۷۷

---

۱. الذريعة : المتمّم؛ أعيان الشيعة : الماهر.

۲. أعيان الشيعة، ج۲، ص ۵۹۳؛ بحارالأنوار، ج۱۰۶، ص ۱۵۶ و الذريعة، ج۱۸، ص ۲۹.

برگ ۱۹ سطری ۱۴×۲۴ سانتی‌متری؛ که توسّط محمّد حیدرآبادی در ربیع‌الأوّل ۱۰۶۱ هـ. ق تحریر شده است. کاغذ آهار مهرهٔ حنائی؛ عناوین شنگرف؛ صفحات جدول‌کشی به زر و سیاهی و شنگرف و لاجورد؛ صفحهٔ نخست مذهّب و منقّش؛ عطف پارچه مشکی.[1]

این نسخه مزیّن به سه نوع حواشی است :

الف. حواشی مصنّف.

ب. حواشی برخی از شاگردان مصنّف که مطالبی را در کلاس درس از او شنیده و تقریر کرده‌اند. در دستنوشت این حواشی با عنوان « سمع » مشخّص شده‌اند.

ج. حواشی ارزشمند ملّاعلی نوری.

آغاز : « و الاستیفاق من العزیز العلیم.»

انجام : « و فیوضات نوره و إشراقات أشعّته أشبه. کتب بیمناه الفانیة أقلّ عباداللّه، الشیخ محمّد حیدرآبادي في شهر ربیع‌الثاني سنة ۱۰۶۱ بعد الألف من الهجریة علیه التحیّة و الثناء؛ تمّ بالخیر. »

در تصحیح، این نسخه با حرف رمز « س » مشخّص شده است.

۲. نسخهٔ مجلس شورای اسلامی به شمارهٔ ۳۸۱۶، شامل ۹۷ برگ ۱۷ سطری؛ رقعی ۱۰×۱۹؛ به خطّ نستعلیق خوش قرن ۱۱؛ برگ اوّل و آخر اندکی مندرس؛ صفحات مجدول با قلم آب طلا و لاجورد، جای عناوین سفید مانده؛ جلد تیماج قهوه‌ای رنگ با ترنج و نیم ترنج کنده شده و مطلّا؛ کاغذ : خان بالغ.[2]

آغاز: همانند نسخهٔ پیشین.

انجام : « إنّما قال في کتبه الشفاء و النجاة و المباحثات و التعلیقات و غیرها. تمّت بالخیر و السعادة. »[3]

در این نسخه حواشی مصنّف و نوری وجود ندارد. اندک حواشی موجود در آن نیز به

---

۱. ر.ک : فهرست کتب خطّی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ج ۱۱، صص ۱۷۶ ـ ۱۷۷.

۲. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۱۰/۴، صص ۱۸۳۵ ـ ۱۸۳۶.

۳. در این نسخه عبارت «تمّت بالخیر و السعادة» بعدها توسّط کاتبی دیگر افزوده شده است.

ترجمهٔ واژگان از روی فرهنگهای لغت چون الصحاح اختصاص دارد.

در تصحیح، این نسخه با حرف رمز « ج » مشخّص شده است.

۳. نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۱۷۵؛ شامل ۸۵ برگ؛ به خطّ نسخ و چند برگ به خطّ نستعلیق شکسته و بی‌نقطه؛ سطرهای هر صفحه بین ۱۸ تا ۲۰ سطر؛ مزیّن به حواشی مصنّف؛ انجام آن ممهور به مهری است که گویا از آنِ میرداماد است. اگر چنین باشد، حاکی از آن است که این نسخه در عصر او کتابت شده است.

آغاز : همانند نسخه‌های پیشین.

انجام : « علی المعنی الذي مضی في کتاب النفس؛ فهو لذلک یعقل الأشیاء دفعةً واحدةً من غیر أن یتکثّر. »

این نسخه در ضمن مجموعه‌ای قراردارد که دستنوشت نخست آن الصراط المستقیم و دستنوشت دوم، اثر حاضر است.[1]

در تصحیح، این نسخه با حرف رمز « ن » مشخّص شده است.

پس از پایان تحقیق، یک بار نیز متن با دو دستنوشت ناقص کتابخانه آیت اللّه مرعشی[2] و کتابخانه مجلس شورای اسلامی[3] مقابله شد. امّا از آنجا که تفاوتِ محسوس و معتنابهی وجود نداشت، از ذکر موارد اختلاف احتراز کردیم.

ب. نسخه‌ها و دستنوشتهای «کشف‌الحقائق»:

خوشبختانه از این اثر گرانسنگ دو نسخه آن هم به شکل کامل موجود است که هر دو متعلّق به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی است :

۱. نسخهٔ شماره ۲۲۲ : این نسخه به خطّ شارح (احمد بن زین العابدین علوی) در ۱۳۸ برگ ۲۲ سطری، در تاریخ رجب ۱۰۲۳ هـ.ق به خطّ نستعلیق تحریر شده است.

عناوین : « قال » و « أقول » به شنگرف؛ کاغذ : حنایی آهار مهره؛ جلد : تیماج عنّابی

---

۱. ر.ک : فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، صص ۲۰۹ ـ ۲۱۰.

۲. ر.ک: فهرست کتابهای خطّی کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی، ج ۷، صص ۳۴۷ ـ ۳۴۸، مجموعهٔ شمارهٔ ۲۷۸۵.

۳. فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۱۰/۴، صص ۱۸۳۵.

۱۹×۱۰ س؛ واقف : ابن خاتون در ۱۰۶۷ هـ ق.

آغاز : « الحمد لمن أنار قلوب المبتكرين في الآيات بأنوار كماله »

انجام : « قد تمّت هذه الرشحات ... بيد شارحها ... ثلاث و عشرين بعد ألف من الهجرة النبويّة المصطفوية، عليه صلوات خالق البريّة. »

او این شرح را به صرافت طبع تأليف و تحرير كرد[1] و به شخصى به نام مير محمّد مؤمن اهدا نمود.

در تصحيح، اين نسخه با حرف رمز « ح » مشخّص شده است.

۲. شارح سالها بعد ـ يعنى در ۱۰۳۸ هـ. ق ـ تحرير ديگرى را ارائه كرد : ديباچهٔ كتاب را مفصّلتر كرد، در مباحث دستنوشت اوّليه تصرّفات بسيار نمود، از تفصيل برخى از مباحث كاست، و مطالب ديگرى را بدان افزود؛ و چون درصدد اهداى آن به شاه صفوى بود، آن را به كاتبى حرفه‌اى املا نمود. پس از اتمام، خود آن را بازبينى كرد و اصلاحات اندكى انجام داد.

مشخّصات ظاهرى اين نسخه : شمارهٔ ۲۲۳؛ ۱۱۷ برگ؛ نسخ متوسّط ۱۵ سطرى؛ كاتب : نامعلوم؛ تاريخ كتابت : جمادى الآخر ۱۰۳۸ هـ. ق؛ عناوين «قال» و « أقول » شنگرف؛ نام سلطان صفوى در ديباچهٔ كتاب به زر؛ كاغذ : استانبولى (شكرى آهار مهره) مجدول به زر تحريردار و شنگرف و لاجورد؛ كتيبهٔ سرلوح به اكليل و عنوان كتاب به لاجورد؛ جلد : تيماج عنّابى ۲۰×۱۳ س. وقفى نادرشاه افشار.

آغاز : « سبحانک اللّهمّ يا قيّوم الوجود و يا فايض المجد والجود »

انجام : « تمّ الكتاب بعون الملک الوهّاب ... ثمان و ثلاثين بعد ألف من الهجرة النبويّة صلعم »[2].

در تصحيح، اين دستنوشت با حرف رمز «ق» مشخّص شده است.

---

۱. ر.ک: فهرست كتب خطّى كتابخانهٔ مركزى آستان قدس رضوى، ج ۱، ص ۱۸۷.

۲. ر.ک: منبع پيشين، ص ۱۸۸.

شیوهٔ تصحیح و ویرایش

الف. در تصحیح تقویم الإیمان از میان نسخه‌های موجود، هیچ یک قابلیت نسخهٔ اساس را نداشت.[۱] نسخهٔ مزیّن به حواشی ملّاعلی نوری از این امتیاز برخوردار بود که او خود نسخه را دیده و به خطّ خویش بر آن حاشیه زده؛ امّا این ویژگی به تنهایی باعث این نمی‌شد که در تصحیح به عنوان نسخهٔ اساس قرار گیرد. از این رو، به شیوهٔ تلفیقی عمل شد. از میان عبارات نسخه‌ها هر یک صحیح یا اصحّ می‌نمود، در متن قرار گرفت و تفاوت مابقی نسخه‌ها در پاورقی مشخّص گردید.

ـ در جایی که مصنّف مطلبی را از منبعی نقل کرده بود، در صورت تفاوت، عبارت منبع اصلی در متن و عبارت مصنّف در پاورقی درج شد.

ـ از آنجا که کتاب به جز رصد اوّل و پنج فصل آن، عنوان موضوعی نداشت؛ و این خود باعث آن می‌شد که ـ همانند کتاب القبسات ـ استفادهٔ از آن مشکل شود و دایرهٔ استفاده کنندگان محدود گردد، لذا برای تمامی بخشها و زیر مجموعه‌های پنج فصل کتاب ـ اعمّ از تقویم‌ها، تصحیح‌ها و ... ـ با توجّه به مباحث آنها عناوین موضوعی انتخاب شد که بیشتر مقتبس از عین عبارات مصنّف است.

ـ همان گونه که بارها گذشت نثر میرداماد آمیختهٔ به دشوارگویی و استعمال واژگان نامأنوس است. از این رو، برای آنکه مخاطبان بیشتری امکان استفاده از کتاب را داشته باشند، با مراجعهٔ به منابع معتبر لغوی، فهرستی از این واژگان به همراه معادل آنها تهیّه و در به فهارس پایانی کتاب افزوده شد.

ـ اهمّیت و جایگاه حکمت یمانی در مسیر بالندهٔ فلسفهٔ اسلامی، نگارنده را بر آن داشت که اصطلاحات و تعبیرات به کار رفته در متن تقویم الإیمان را نیز فهرست کند.

ب. امّا در تصحیح و ویرایش کشف الحقائق کار به شکل دیگری است. چه دو نسخهٔ موجود از این کتاب، در واقع دو تحریر جدا و به منزلهٔ دو کتاب مستقلّ هستند و عبارات

---

۱. همانگونه که در بخشهای پیشین اشاره کردیم، در فهرست نسخه‌های خطّی دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، ص ۴۹۶، نسخه‌ای به خطّ مؤلّف معرّفی شده است که پس از مراجعه دریافتیم نسخهٔ یاد شده، اثر دیگر مصنّف موسوم به التقدیسات است نه تقویم الإیمان.

این دو جز در مواردی اندک کاملاً با هم متفاوتند. از این رو، باید یکی از دو شیوهٔ زیر را در پیش می‌گرفتم:

۱. یک نسخه را بر می‌گزیدم و از دیگری صرف نظر می‌کردم.

۲. و یا اینکه به گونه‌ای میان عبارات دو متن جمع می‌کردم.

نگارنده علی‌رغم دشواریهای شیوهٔ دوّم، به خاطر ارزشها و ویژگیهای هر دو نسخه و اینکه هر یک به دلایلی بر دیگری ترجیح داشت، شیوهٔ اخیر را برگزید.

در مواردی که عبارات هر دو نزدیک به هم بود، هر کدام را که به نحوی ترجیح داشت، در متن آوردم و عبارات دیگری را در پاورقی؛ و در جایی که هیچ یک ترجیح و مزیّتی نداشت، بناچار یکی را اختیار کردم.

و امّا در سایر موارد: افزوده‌های هر نسخه را در صورت امکان در متن و در غیر این صورت در پاورقی درج نمودم. بنابر این، آنچه که در پیش روی دارید، شامل عبارات هر دو نسخه و به مثابهٔ تحریری جدید از کشف الحقائق است.

در عبارات نقل قولها نیز همانند تقویم الإیمان عمل کردم.

در پاورقی‌ها، علامت « + » در هر دو بخش ـ متن و شرح ـ به معنی زیادتی مطلب در نسخهٔ مورد نظر، و نشانهٔ « ـ » بدان معناست که نسخهٔ معیّن، فاقد مطلب مابعد نشانه است.

برای مشخّص شدن عباراتی که شارح به شرح آنها پرداخته و تسهیل در مراجعه، شمارهٔ مسلسلی داخل دو قلاب [ ] در متن و شرح افزودیم.

﴿ الحمدللّه الذی هدانا لهذا و ما کنّا لنهتدی لولا أن هدانا اللّه ﴾

بسم اللّه الرحمن الرحيم

كلمة المحقّق

آثرنا في هذه الكلمة أن نلقي الضوء على حياة ميرداماد مصنّف تقويم الإيمان و مدرسته الفلسفية، ثمّ نترجم لمير سيّد أحمد العلوي صاحب كشف الحقائق، و نعرج أخيراً على التعريف بمخطوطات كلا النصّين و منهجنا في تصحيحهما.

نبذة عن حياة المصنّف

هو مير محمّد باقر شمس‌الدين محمّد الحسيني الأسترآبادي، الشهير بميرداماد، و الملّقب بالمعلّم الثالث و أستاذ البشر و سيّد الأفاضل، سبط المحقّق الثاني عليّ بن عبد العالي الكركي و مؤسّس الحكمة اليمانية و فيلسوف كبير و عالم نحرير من العصر الصفوي؛ و له محاولات في الشعر خلف منها مثنوية تحت عنوان مشرق الأنوار و اتّخذ لنفسه فيها لقباً شعرياً و هو «إشراق».

كان ميرداماد و هو غضّ الإهاب يتمتّع بذكاء حادّ و ذاكرة قويّة، كما كان ينتمي إلى أسرة عريقة في العلم والدين؛ و بتوائم هذين الأسّين ـ أعني ذهنه الوقّاد و عراقة أسرته و رسوخها في العلم و الدين ـ استطاع ميرداماد أن يفيد كلّ الإفادة من تلك الأجواء العلمية و يخرج من ظروفها الصعبة السائدة آنذاك غانماً ظافراً ليرتقي سُلّمَ المجدِ و يعلو مدارجه بعد أن ولج جميع أبواب العلوم و شتّىٰ أصناف المعارف و تصدر سدّتها و تربع على عرشها، فبزغ نجمه وسطعت شمسه،

و أصبح واحداً من كبار حكماء عصره و أساطين علماء أوانه، و أضحى أحد نوابغ العالم الإسلامي و فرائده.

ولد ميرداماد في أسترآباد عام ۹۷۰ هـ ق،[۱] و قيل عام ۹۶۹ هـ. ق،[۲] و عاش فترة مديدة من صباه و شبابه في مدينة مشهد المقدّسة، و فيها بدأ حياته العلمية الأولىٰ من دراساته لمقدّمات العلوم القديمة؛ و بعد اجتيازه تلك المرحلة و إنهائه دروسه التمهيدية، مثل: الصرف و النحو و الأدب و البلاغة و ما إليها من دروس أخرىٰ، اتّجه نحو العلوم الأساسية؛ فنهل من معين العلوم القرآنية و ارتشف من رواء الروايات و الأحاديث النبوية الشريفة و خاض غمار بحار علوم الفقه و الأصول و الحكمة و تبحّر في العلوم المستحدثة كالرياضيات و الفلك و النجوم و غيرها من العلوم و المعارف المتداولة في عصره، كما اتّجه في نفس الوقت إلى التدوين و التأليف؛ فبادر إلى تحرير بعض مؤلّفاته و مصنّفاته.

ففي سنّ الثالثة عشرة نال ميرداماد ـ على حدّ قول البعض ـ إجازة رواية الحديث من عبدالعالي الكركي ابن المحقّق الثاني، و في الرابعة عشرة من عمره نالها من الحسين بن عبدالصمد.[۳] و إن دلّ ذلك على شيء فإنّما يدلّ على نبوغ ميرداماد المبكر و استعداده المتميّز الذي مكّنه من طيّ مسالك العلوم الوعرة و ساقه إلى مجالس علماء عصره و شيوخه؛ فعزّزه لديهم؛ فاحتضنوه علمياً و رعوه و هو لم يزل في سنّ صغيرة.

فقد أدرك ميرداماد طوال فترة تحصيلاته و دراساته بمدينة مشهد المقدّسة مجالس دروس كثير من علماء عصره و شيوخه الكبار، و أجيز من بعضهم رواية الحديث؛ و من جملة مَن أجازوه: سيّد أبوالحسن الموسوي العاملي، و سيّد حسين الحسيني الكركي العاملي، و سيّد نور الدين الحسيني الموسوي العاملي الجبعي (أحد تلامذة الشهيد الثاني)، و سيّد علي الموسوي العاملي، و الشيخ عبدالعالي بن علي بن عبدالعالي الكركي (خال ميرداماد)، و الشيخ عبد علي خادم الجابلقي، و الشيخ عزّالدين الحسين بن عبدالصمد (والد الشيخ البهائي)، و فخرالدين محمّد السمّاكي (محمّد الفخري).

---

۱. طبقات أعلام الشيعة، ج۵، ص ۶۷.

۲. نخبة المقال في أسماء الرجال، ص ۹۸.

۳. رياض العلماء، ج۵، ص ۶۷.

و بعد تلك المدّة المديدة التي قضاها ميرداماد بين أروقة مدارس مشهد المقدّسة و مجالس شيوخها و أعمدة مساجدها، امتطى صهوة جواد الرحلة و اتّجه صوب دارالسلطنة قزوين و حطّ الرحال لفترةٍ في بلاط الشاه عبّاس الصفوي، و انشغل فيه بالدرس و التدريس؛ فأكرم السلطان وفادته و صدّره العلماء و الشيوخ مجالسهم بعدما انطبعت على صحائف نفوسهم و تجلّت في مرآة قلوبهم دقائق طبعه النقّاد و حقائق ذهنه الوقّاد. ثمّ رحل منها عام ٩٨٨ هـ . ق نحو دارالمؤمنين كاشان و هو في طريقه لزيارة مدينة مشهد المقدّسة، فمكث فيها مدّة[1] ثمّ اتّجه منها إلى أصفهان فأقام فيها و لم يغادرها حتّى الأيّام الأخيرة من حياته.

و في هذه المدينة، باشر ميرداماد نشر مدرسته الفلسفية و بثّ أفكاره و آرائه الحكمية، و بادر إلى تربية تلامذته و تنشئة طلّابه. فقد ضمّت مجالس دروسه تلاميذاً عُدّوا في ما بعد من كبار رجال الفكر الإسلامي و مشاهيره الذين كانت لهم أدوار بارزة في بسوق شجرة المعارف الإسلامية و خاصّة أيكة الحكمة الإسلامية؛ و من أشهر تلامذته و فيهم مَن أجازهم رواية الحديث، نذكر: مير سيّد أحمد العلوي و الملّا صدرا الشيرازي، و الملّا شمسا الجيلاني، و الملّا عبدالغفّار الجيلاني، و محمّد الأشكوري الديلمي اللاهيجي، و أبا الفتح الجيلاني، و سيّد أحمد عريزي درب إمامي، و نظام الدين أحمد الدشتكي، و الشيخ عبداللّه السمناني، و الحسين بن حيدر الكركي، و محمّد حسن زلالي الخراساني، و الملّا خليل غازي القزويني، و مير محمّد تقي الأسترآبادي، و الملّا عبدالمطلب الطالقاني، و آخرين.

و قد تمتّع ميرداماد بصفاء باطن و نقاء سريرة و رسوخ قدم في العلم و المعرفة؛ فنال بكلّ ذلك شهرةً واسعةً بين الناس و مكانةً عاليةً في قلوبهم و أصبح من أقرب المقرّبين إلى سُدّة الشاه عبّاس الصفوي.

و قد رزق ميرداماد ـ على حدّ قول مَن ترجموا له ـ بابنٍ و اسمه ميرزا صدرا، و ابنةٍ تزوّجها مير سيّد أحمد العلوي مؤلّف كتاب كشف الحقائق و تلميذ ميرداماد و وارث علومه و ابن خالته، و إليه تعود أصلاب أحفاد آل ميرداماد.

و أخيراً و بعد سنوات متمادية قضاها ميرداماد في إعداد أجيال صاعدة واعية و تلامذة

---

١. القبسات «المقدمة»، ص بيست و نه، نقلاً عن خلاصة الأشعار.

أوفياء للعلم و المعرفة، و تصنيف و تأليف الآثار العديدة، و طيّ مسالك و أسفار و مكابدة مجاهدات و رياضات، و مشاركة فعّالة في القضايا السياسية و ميادينها آنذاك؛ صعدت روحه الزكيّة إلى بارئها و هو في طريقه من أصفهان بمعية الشاه عبّاس الصفوي إلى زيارة العتبات المقدّسة في العراق. فقد توفّي في الطريق التي تربط كربلاء بالنجف الأشرف الذي احتوت أرضه الطاهرة رمسه العطر و جثمانه العبق[١] و هو يردّد قوله تعالى ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ المطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً ﴾[٢]؛ فسلام عليه يوم ولد و يوم مات و يوم يبعث حياً.

مدرسة ميرداماد الفلسفية (= الحكمة اليمانية[٣])

لو استقرأنا بإمعان تاريخ الفكر الفلسفي لدى المسلمين، لوجدناه ينصب في ثلاثة روافد ارتوى منها فلاسفة الإسلام و حكماؤه الذين انقسموا بدورهم إلى ثلاث طوائف :

١. الطائفة الأولى: و هي عديد الحصىٰ و السواد الأعظم من الفلاسفة و الحكماء الذين لم‌ينفردوا بآراء مستقلّة بل رددوا و اجتروا ما جاء به الآخرون وانساقوا وراء آراء مشاهير الفلاسفة و الحكماء، سواء المتقدّمين منهم أو المعاصرين لهم. فلم يخلفوا آثاراً تنبئ عن استقلالهم الفكري و الفلسفي، بل جلّ ما تركوه شروح لمصنّفات الآخرين و حواشٍ و تعاليق و تقاييد عليها.

٢. الطائفة الثانية: و أعدادها قليلة استطاعت أن تبدي نظرها في آراء الآخرين و تنقدها و تخرج منها بآراء جديدة لكنّها لم تبلغ بها درجة تعدّ معها صاحبة مدرسة فلسفية حديثة تحدّها أطر و أصول مدرسية وافية مستقلّة.

٣. الطائفة الثالثة: و عددها قليل يسير لايتجاوز أفرادها عدد أصابع اليد، تمكّنت من أن تدلوا بدلائها؛ فتخصّ نفسها بآراء صيرتها رائدة مدرسة فكرية فلسفية مستقلّة ذات مبادئ و أسس جديدة، و من بينها: الفارابي و ابن سينا و شهاب‌الدين السهروردي و ميرداماد و الملّا

---

١. كان قد أوصى ميرداماد بدفن جثمانه الزكيّ في أرض النجف الأشرف، و قد تحقّق ما رمنا إليه ورامه.

٢. الفجر / ٢٨.

٣. قد اقتبس المصنّف هذا العنوان لمدرسة الفلسفية من الحديث الشريف الذي يقول: «الإيمان يمانيّ و الحكمة يمانية.»

صدرا الشيرازي، اقتربت في آرائها و تشابهت إلى حدّ بعيد في أصولها؛ و كأنّ الحركة الفلسفية التي بدأ بها ابن سينا، واصل ميرداماد مسيرتها، و بلغ بها الملّا صدرا المنهاة؛ و يمكننا القول بأنّ كلّ واحد من هؤلاء قد وقف على منعطف من مسير الفكر الإسلامي و عرج به و ارتقى معه و سما.

ففي المدرسة الفلسفية لابن سينا ـ أي الحكمة المشّائية ـ هناك عناصر ثلاثة، هي: ١.الحكمة الأرسطوئية ٢. الآراء الأفلاطونية و الأفلاطونية المحدثة ٣. المبادئ و التعاليم الدينية الإسلامية.

كما أرسيت المدرسة الفلسفية لميرداماد ـ أعني الحكمة اليمانية ـ هي الأخرى على أسس ثلاثة، هي: ١. الحكمة المشّائية ٢. الحكمة الإشراقية ٣. المبادئ و التعاليم الإسلامية الشيعية.

و بدورها بنيت المدرسة الفلسفية للملّاصدرا ـ أقصد الحكمة المتعالية ـ على أركان أربعة، هي: ١. الحكمة المشّائية ٢. الحكمة الإشراقية ٣. العرفان ٤. علم الكلام.

و قد أفاد كلّ من هؤلاء الحكماء المتألّهين الثلاثة إفادة كاملة من آراء مَن سبقوهم من الفلاسفة و الحكماء، و سعوا إلى تطبيع تلك الآراء أو بالأحرىٰ تطبيقها مع المبادئ و الأسس و التعاليم الدينية؛ و قد تركوا بصماتهم الواضحة على صفحات بحار الفكر الفلسفي الناصعة و دفعت بأمواجه متدفّقة متواصلة حتّى يومنا هذا.

و لأنّنا في هذه العجالة فقط بصدد تقييم و دراسة المدرسة الفلسفية التي أرسى لها ميرداماد قواعدها و شيّد مبانيها و أقرّ مبادئها. فسنكتفي بإيجاز الحديث عن أسسها، رغم أنّ ذلك بدوره يجرّنا ولابدّ إلى معالجة الحكمة الأرسطوئية و الفلسفة المشّائية اللّتين تشكّلان ـ كما مرّ آنفاً ـ ركنين أساسيّين في بنائها الفلسفي.

فالمدرسة الفلسفية اليمانية لميرداماد قد ابتنيت ـ كما قدّمنا ـ على قواعد ثلاثة، هي:

١. الحكمة المشّائية

وقد واصل فيها ابن سينا الحركة التي بدأها الفارابي و تبناها إلى حدٍّ ما الفلاسفة المسلمون بعده، و سعى بواسطتها و من خلال تقييم و تقويم نقاط ضعفها المتمثّل في مبادئها الأرسطوئية التي اتّسمت بصبغة فلسفية إسلامية، إلى تثبيت قواعد الفلسفة الإسلامية و إعادة بناء الحكمة المشّائية

وفق أصول و أسس دينية إسلامية.

وقد تأسّست الحكمة الأرسطوئية على ركنين أساسيّين :

ألف ـ المنطق الصوري

ب ـ العقلانية البحتة

فقد كان أرسطو يستعين في مدرسته الفلسفية بالبراهين العقلية و القواعد و الأسس المنطقية لإثبات مسائله الفلسفية؛ و كان يعتقد أنّ ذينك الركنين يكفيان لكشف المجهولات و تبيين الماهيات و تفسير روابط الموجودات و علاقاتها مع بعضها الآخر. كما كان يرى أنّ العلم اليقيني لايتأتّى إلّا عن طريق عرض القضايا الفلسفية و تقديم الاستدلالات المنطقية.

و هكذا نراه حتّى في دائرة الطبيعيات يستعين بالبراهين العقلية والطرق و الأساليب العقلانية. فكان يفسّر الظواهر الطبيعية و علاقات كلّ واحدة بالأخرى تفسيراً عقلانياً، و يؤكّد دوماً على أنّ المباحث الطبيعية لابدّ و أن تقتحم بالقوّة العقلانية البحتة. فهو قلّما يعر بالاً بالقوانين التجربية التي أدّى عدم اكتراثه بها أو حطّه من دورها، إلى حدوث خلل في تطوّر أجزاء جهازه المعرفتي. إذ تضخم فيه جزء الفلسفة الأولى إلى حدّ كبير، في حين ذبل وانكمش جزء الطبيعيات و أصبح هزيلاً ضعيفاً.

و بغضّ النظر عن جزئيات القضايا التي تشكّل سدى الحكمة الأرسطوئية و لحمتها، يمكننا القول و بصورةٍ عامّةٍ بأنّ استناد أرسطو إلى المنطق الصوري كان نقطة قوّة حكمته، و اعتماده على العقلانية البحتة كان واحداً من أبرز نقاط ضعف فلسفته.

و قد انتقى ابن سينا لمدرسته الفلسفية بعض عناصر و أساليب الحكمة الأرسطوئية كنقاط بارزة و مواطن قوّة، و أضاف إليها من عنده عناصر أخرى تدعيماً لها و ترميماً، و هي:

ألف. المنطق الصوري: و هو من أهمّ ميّزات الحكمة الأرسطوئية التي أفادت من أسسه و قواعده و اعتمدت عليها كثيراً. تلك الأسس و القواعد التي إن روعيت حقّاً ستكون سنداً و دعماً لصحّة الاستدلالات و العمليات الذهنية و سلامتها؛ و لهذا اتّخذ ابن سينا المنطق الأرسطوئي ركناً أساساً من أركان بنائه الفلسفي و إطاراً و نظاماً عامّاً يتحكّم في الاستدلالات الفلسفية و يحيط بها.

ب. المنهج الأفلاطوني: و قد كان أفلاطون بنزعته الإلهية يرغب في الأساليب الإشراقية جنباً

إلى جنب الاستدلالات المنطقية. في حين أنّ آثار ابن سينا الفلسفية لم‌تكن خلواً من اللطائف الإشراقية و رقائقها فحسب، بل كانت تكتظّ بالمباحث العقلية و المسائل العقلانية البحتة و الجافّة. فقد كان جُلّ سعيه إرجاع جميع المباحث إلى القضايا الضرورية استناداً على الاستدلال و البرهان، ممّا حدا به إلى الابتعاد عن الأساليب الإشراقية و مناهجها؛ و هذا لايعني أنّنا عدمناه تلك الأساليب، إذ نراه أحياناً يتطرّق في بعض آثاره مثل الإشارات و التنبيهات إلى بعض المباحث العرفانية و المسائل الذوقية مثل «مقامات العارفين». كما نلحظ فيما بقي لدينا من آثاره رسائل و كتباً مستقلّة تعبّر عن نزعاته الإشراقية، و منها: منطق المشرقين؛ و رسالة في العشق؛ و قصصه الرمزية الثلاثة: حيّ بن يقظان؛ و رسالة الطير؛ و سلامان و أبسال، ممّا يحدو بنا إلى احتمال أنّه لو كان قد طال به العمر و امتدّ لأفاد بالتحقيق أكثر فأكثر من المبادئ و النزعات الإشراقية؛ و هو ما قام به مَن تلوه من الفلاسفة و الحكماء أمثال السهروردي و ميرداماد و الملّا صدرا بجدارة و أحسن صورة.

و رغم قلّة اكتراث ابن سينا بالنزعات الإشراقية إلّا أنّه قد تأثّر بالغ الأثر ببعض عناصر و مناهج الفلسفة الأفلاطونية. فقد انتخب من مجموعة الطرائق و العناصر التي اتّخذها أفلاطون أساساً لأفكاره و آرائه طريقتَي التحليل[1] و التقسيم[2] اللّتين تتناسبان مع نزعته العقلانية، ثمّ مزجهما بالمنطق الصوري و التعاليم الدينية، و ضمّ إلى الجميع مباحث الأمور العامّة التي اهتمّ بها اهتماماً بالغاً و خاصّةً المباحث المتعلّقة بالوجود، و بهذا كلّه أرسى ابن سينا قواعد مدرسة فلسفية جديدة.

ج. المبادئ و التعاليم الدينية: و قد امتازت بها مدرسة ابن سينا الفلسفية؛ إذ رغم أنّه يعدّ واحداً من الفلاسفة الذين ينزعون إلى العقل لكنّه يختلف عن الفلاسفة القدماء من ذوي النزعة العقلانية في أنّه أضفى على مدرسته الفلسفية صبغة دينية. فقد كان يعتقد بأنّ للعقل الكلمة العليا فيما لايتعارض و المتون الدينية و النصوص الشرعية؛ و في حالة التعارض أيضاً نراه يدعو إلى ترك ظاهر النصوص جانباً ثمّ تأويلها في ظلّ معايير التفسير لا الاجتهادات الفردية لتظهر معانيها

---

١. التحليل: تجزئة الشيء إلى أجزاء شتّى وفق حيثيات مختلفة.

٢. التقسيم: ضمّ مختصّ إلى مشترك أو بعبارة أخرى بسط مفهوم كلّي عن طريق ضمّ خصوصيات إليه وفق استدلالات منطقية.

و مضامينها الباطنية التي ستتّفق ولا شكّ مع موازين العقل فتصبح معياراً للعمل. فقد كان يعتقد بأنّه لمّا كان العقل قد عدّ في الشرع بمثابة الرسول الباطني إلى جانب الرسول الظاهري، إذن لم‌يصدر من الشارع المقدّس ـ المعصوم عن الخطأ و الزلل ـ حكماً مخالفاً للعقل؛ و عليه ففي حالة التعارض لايمكن أن يكون قصد الشارع المقدّس ظاهر المتن بل باطنه الذي يكتنه معنى انطوى عليه ظاهره؛ و يمكننا الوصول إلى هذا المدلول الباطني باستخدام القواعد اللفظية و المعايير و الأحكام العقلية القاطعة.

أمّا ميرداماد فقد قضى سنين متمادية يدرس فيها و يدرّس آراء ابن سينا و أفكاره الفلسفية؛ و ما شرحي تلميذيه مير سيّد أحمد العلوي و الملّا صدرا الشيرازي على شفاء ابن سينا ـ و هما من أهمّ شروح هذا الكتاب و أعمقها ـ إلّا برهان قاطع على استيعاب ميرداماد الواعي لآراء ابن سينا و تعرّفه العميق و الدقيق بها، و دليل بارز على دوره الفعّال في نقلها إلى الأجيال التالية من الحكماء و الفلاسفة؛ فقد كان حقّاً خبيراً بآراء ابن سينا و معاييره الفلسفية؛ و قد استطاع ميرداماد بعد جهد جهيد بذله في دراسة آثار ابن سينا والبحث فيها أن يفيد من نقاط قوّتها و يزيل مواطن ضعفها و يوظّفها توظيفاً علمياً سليماً. فمن أبرز نقاط ضعف الحكمة المشّائية التي سعى ميرداماد إلى تنحيتها، يمكننا ذكر نزعتها العقلانية البحتة التي لاتعر شأناً للمباني الذوقية و المعاني الإشراقية؛ نكوصها عن تطبيق معاييرها الفلسفية مع موازين النصوص الدينية و فشلها في إيجاد حلّ للموائمة والانسجام بينهما.

٢. الحكمة الإشراقية

لقد راجت ـ كما قدّمنا ـ فلسفة ابن سينا رواجاً كبيراً بعده، و تغلغلت في أغوار نفوس الحكماء و أشياعهم، و حلقت في سماء عقولهم و خيمت على آفاق فكرهم بشكلٍ أضحت معه حتمية و قطعية و جزمية فلسفته المشّائية حجاباً حال دون عيون طلّاب الحكمة و بصائرهم رؤية أنوار حقائق تلقي الضوء على مرام أبعد ممّا توصّلت إليه حكمته المشّائية و أهداف تسمو على ما توصّلت إليه تلك الحكمة. فقد وقفت و انحصرت مسائل العلماء المسلمين الفلسفية طوال القرون التي سيطرت فيها الفلسفة المشّائية على عقولهم سيطرة كاملة و مطلقة، في مجادلات المتكلّمين فقط و تقوقعت في منازعات الفلاسفة و المتفلسفين لاغير؛ و كأنّ أفكار الشيخ الرئيس قد

تربعت على عرش العصمة المكين و تحصنت بحصنها الحصين و باتت كالوحي المنزل على الأنبياء و الرسل و أمست كالنصوص الدينية و المتون المقدّسة لاتقبل التخطيئ أو التصحيح ولا تسمح بالتشكيك؛ فهي مبرأة من كلّ عيب و خالية من كلّ ضعف ولايعتريها أيّ فتور. نعم هكذا تحكّمت الفلسفة المشّائية برقاب العلماء المسلمين و أخذت بزمام عقولهم و ألبابهم إلى أن سنحت الفرصة و أتيح الأوان لظهور فارسٍ مغوارٍ في هذا الميدان؛ فظهر عالم كبير نحرير استطاع أن يطوي بساط الجزميين طيّاً أولئك الذين سدّوا الطريق على الفكر الواعي العالي و حالوا دون تدفّق حكمته العالية المتعالية، و يأخذ بزمان الفلسفة الإسلامية و يمتطي صهوتها ليخرجها من سباتها و ركودها و يدبّ فيها الحياة ثانية.

و قد كان الشيخ شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧ هـ. ق)، المعروف بشيخ الإشراق، أوّل حكيم و عالم نحرير تناول المدرسة الفلسفية المشّائية بدراسةٍ جادةٍ متواصلةٍ و نقدٍ لاذعٍ واعٍ مهد الطريق إلى فتح بوابة قلعة الفلسفة المشّائية المنيعة و حصنها الحصين الذي كان يبدو ضرباً من الخيال و المحال بعيد المنال، فيجعلها عرضة لنبال الأفكار المعارضة و نهباً لحملات الآراء المخالفة المتوالية، فجرؤ معاصروه و مَن تلوه ليرفعوا لواء العصيان و التحدّي في القدرة على مضاهاتها و الإتيان بأحسن منها.

و رغم اعتراض شيخ الإشراق السهروردي على آراء الشيخ الرئيس ابن سينا و انتقاده المتواصل لمباني و أسس فلسفته المشّائية، إلّا أنّنا نراه يرتضي و يقبل الكثير من قضاياها و مسائلها؛ فيمحّص أصولها و يتناولها تناولاً جديداً و يصيغها صياغة أخرى أخرجها فيها من صبغتها المشّائية. فبما أنّه كان يرى الاستناد إلى العقل في المسائل الفلسفية و إلى أدلّته و أحكامه ليس كافياً؛ لذا بادر إلى تطوير المنطق الصوري و إحداث تغيير فيه و ضمّه إلى عناصر أخرى أضافها إليه، و هي الإشراق و السلوك و المكاشفة و الرياضة الصوفية و التجربة العرفانية. فاستطاع أن يُحلّ محلّ النزعة العقلانية البحتة و الحكمة المشّائية الجافّة و الباردة، تجلّيات الإشراق الحارّة و رياضاته و مكاشفاته المتواصلة من خلال طيّ الطرق النفسية و قطع المنازل القلبية و ارتقاء المعارج الروحية.

و فضلاً عمّا سبق ذكره عن تأثّره بآراء ابن سينا و تطويره لها و هكذا تغييره للمنطق الأرسطوئي، فقد أفاد كلّ الإفادة من آراء أفلاطون و نزعاته الإلهية و لم يغفل عن أفكار فلوطين أيضاً.

و أخيراً نقول: إنّه استطاع أن يؤسّس مدرسة فلسفية جديدة و يضع لبنات بناء فلسفي حديث استقرّت قواعده على تلك العناصر و الأسس؛ و رغم كونه يشبه تلك المباني الفلسفية التي سبقته، لكنّه يمتاز عنها في مناح شتّىٰ و مواضع مختلفة.

أمّا ميرداماد فقد استطاع بدوره و بنقوده المتعدّدة و دراساته المتواصلة للحكمة الإشراقية، أن يعرب عمّا لها و ما عليها و يشير إلى أبرز ميّزاتها و يميط اللثام عن أهمّ نقاط ضعفها. فقد أكّد على أنّ بعض نقاط ضعف الحكمة المشّائية و قصورها و عجزها، نراها في بعض الأحايين في الحكمة الإشراقية أيضاً؛ و كان يرى أنّ السهروردي رغم تأكيده على السير و السلوك العارضي إلّا أنّه لم يفد منه كثيراً، كما أنّه لم يفلح كلّ الفلاح في تطبيق أسس مدرسته الفلسفية و مبانيها مع التعاليم الدينية و مبادئها.

و على كلّ حال فمن المسلّم به أنّ ميرداماد أفاد في مدرسته الفلسفية من الحكمة الإشراقية و تأثّر بها إلى درجة مال معها إلى عنونة آثاره بمثل هذه العناوين: القبسات، و الجذوات، و الإيماضات و التشريقات، و مشرق الأنوار؛ و هكذا في عنونة موضوعاته الفرعية و فصوله و مباحثه الجانبية، فقد أفاد من مثل هذه المفردات: قبس، و جذوة، و وميض، و ما إلى ذلك من كلماتٍ تنم عن معانيها الإشراقية. كما اختار لنفسه ـ كما قدمنا ـ لقباً شعرياً و هو «إشراق»، و فيه ما فيه من إيحاء.

٣. التعاليم الشيعية

لم يحالف التوفيق أيّ واحد من الفلاسفة المسلمين ممّن سبقوا ميرداماد في التوفيق بين الأفكار و المعايير الفلسفية و بين المباني و الموازين الدينية؛ و مردّ ذلك إمّا لعجزهم و قصورهم في فهم النصوص و المتون الدينية و إمّا لخصوص نظرتهم في العلاقة بين العقل و الشرع و التوفيق و التأليف بينهما و إمّا لقصور مدرستهم الفلسفية و ضعفها.

و قد وفّق ميرداماد أيّما توفيق في التطبيق بين مبانيه الفلسفية و بين التعاليم الشيعية، و المصالحة بين العقل و الشرع اللذين يبدوان في الوهلة الأولى أو في بعض الأحايين متخاصمين متنافرين.

فقد ارتاد ميرداماد و لسنوات متمادية مجالس دروس علماء عظام في الدراية و محافل

أساطين رواسخ في الرواية؛ فأفاد من علومهم، و أمعن في طلب مُتُنهم، و نهل منها و ما ارتوى، و هو في كلّ ذلك لم يغفل عن المعين الخالد و الزلال للأئمّة الميامين الأطهار فحسب بل عبّ من هذه العين الجارية التي لاتنضب واحتسى منها و شرب حتّى الثمالة و هو يغمغم قول الشاعر:

شربت الحبّ كأساً بعد كأس فما نفذ الشراب ولا رويت

و قد أجيز ميرداماد ـ كما قدّمنا ـ من جمع غفير من المشايخ والأساتيذ رواية الحديث النبوي الشريف و أقوال الأئمّة المعصومين و نقل روايتهم(ع)؛ و بتنسمه روائح جنان الأحاديث القدسية و النبوية الشريفة و تفيئه ظلال أقوال و روايات الأئمّة المعصومين(ع) الوارفة، و غوره في بحار تعاليمهم التي لا تحدّ ولا تحصر لاستخراج دُررها التي لاتعدّ ولا تحصى، و تبحّره في جميع علوم عصره النقلية منها و العقلية، استطاع أن يقوم بشرح أو تدوين حواشٍ على أغلب المصادر الروائية، مثل: الكافي و الاستبصار و من لايحضره الفقيه، و أن يستقلّ أحياناً بتحرير رسائل في تفسير و تبيين بعض الروايات و الأحاديث، مثل حديث «إنّما الأعمال بالنيّات»، و حديث «نيّة المؤمن خير من عمله»، و حديث تمثيل الإمام عليّ(ع) لسورة التوحيد.

و قد كان ميرداماد ذا باعٍ طويل في تفسير و تأويل آي الذكر الحكيم؛ و إن دلّت استشهاداته المتكرّرة للآيات القرآنية الكريمة و الأحاديث النبوية الشريفة و أقوال و روايات الأئمّة المعصومين(ع) جنباً إلى جنب التعابير الفلسفية و مزجها معاً مزجاً بديعاً، إنمّا يدلّ على أنسه إلى تلك الآيات الكريمة و تذوّقه لتلك الأحاديث و الروايات الشريفة و إلحافه بإثبات التوافق بين العقل والشرع وتطابقهما معاً.

حواشي «تقويمالإيمان» و شروحه

ألف: الحواشي و التعاليق: يمكننا تقسيم حواشي و تعليقات تقويم الإيمان إلى مستويات ثلاثة :

١. حواشي الملّا علي النوري التي تعدّ أبرز و أغنى حواشٍ دوّنت على تقويم الإيمان. فقد تمكّن الملّا علي النوري بتبحرّه الوافر في جميع المذاهب الفلسفية و براعته في تبيين النزعات الحكمية أن يلج بحواشيه و تعاليقه القيّمة غمار معاني تقويم الإيمان و يستخرج دُررها بجدارة و مقدرة خارقتين.

۲. حواشي المصنّف نفسه.

۳. حواشي تلامذة ميرداماد المباشرين؛ و هي في الحقيقة تقريرات أستاذهم و محاضراته التي ألقاها عليهم في الدرس وليست آراءهم أو تفسيراتهم و تحليلاتهم الفردية والشخصية؛ و هي من حيث الكمّ قليلة نسبياً.

ب: الشروح: و هناك على حدّ علمنا شروح أربعة لكتاب تقويم الإيمان، و هي :

۱. شرح تقدمة تقويم الإيمان أو المعلّقات على تقويم الإيمان: و قد ذكرته بعض كتب التراجم و المعاجم خطأً بنفس عنوان الكتاب ـ أي تقويم الإيمان ـ و هو شرح روائي مفصّل دوّنه ميرداماد نفسه على خطبة كتاب تقويم الإيمان في بيان و ذكر فضائل الإمام عليّ(ع) و إثباتها بالأحاديث و الروايات.[1]

۲. كشف الحقائق: و هو الذي بين دفّتي هذا الكتاب لمير سيّد أحمد العلوي، صهر المصنّف و وارث معارفه و أبرز تلاميذه؛ و يعدّ أعمق و أهمّ شرح دوّن على تقويم الإيمان حرّره مير سيّد أحمد العلوي مرّتين بفاصل زمني يمتدّ لخمسة عشر سنة تقريباً؛ فأهداه للمرّة الأولى إلى شخصٍ يدعى مير محمّد مؤمن، و في المرّة الثانية قام بتهذيب و تقويم تحريره الأوّل من هذا الشرح، و قد خطّه بخطّ جميل و حسن لكاتب محترف و أهداه للشاه صفي الصفوي، و سنفصّل الحديث عنه فيما بعد.

۳. عرش الإيقان: لمير عبدالحسيب، أحد أحفاد ميرداماد؛ و قد توفّرنا على تصوير من نسخته الوحيدة المحفوظة بمكتبة مجلس الشورى، نسخها الشارح بنفسه لكنّها للأسف ناقصة. و كنت قد انتويت في الوهلة الأولى أن أضمّه لبقية الشروح و ألحقه بنهاية الكتاب لتكتمل به مجموعة شروح تقويم الإيمان. و لكن و للأسف الشديد و حتّى اللحظات و اللمسات الأخير من طبع هذا الكتاب لم نوفّق إلى مراجعة تلك النسخة و تحقيقها، فتعذّر إلحاقه و طبعه مع الكتاب؛ و يحدونا الأمل في تحقيق ذلك في الطبعات التالية بمشيئة اللّه و منّه و كرمه.

٤. شرح الملّا شمسا الگيلاني[2].

---

۱. حقّق غلام علي النجفي و حامد ناجي الأصفهاني هذا الكتاب في أصفهان عام ۱۴۱۲ هـ. ق و طبعته و نشرته دار نشر انتشارات مهدية.

۲. انظر: نشرية جاويدان خرد، «ملّا شمساي گيلاني و آثار او»، للمرحوم محمّد تقي دانش پژوه. خريف ۱۳۶۰ هـ. ق، العدد ۲، ص ۷۰.

مباحث الكتاب و ميّزاته و مكانته بين بقيّة آثار المصنّف

ينتظم كتاب تقويم الإيمان في «رصد» و خمسة «فصول»؛ و ينطوي كلّ فصل على عناوين و مواضيع فرعية، مثل: التقويم، و التصحيح، والتوصية، و التحكمة و... و يبدو من عبارة «الرصد الأوّل» أنّه كان بصدد تدوين أرصاد أخرى لكنّه و لأسبابٍ لانعرفها انصرف عنها.

عناوين و فصول الكتاب الخمسة على النحو التالي :

١. الفصل الأوّل: و هو بمثابة توطئة تطرّق فيها المصنّف إلى بعض المبادئ و المباحث العامّة، مثل: تعريف الفلسفة، و موضوع الفلسفة، و مسائل الفلسفة، و انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن، و تقسيم الممكن إلى الجوهر و العرض، و علّة فاقة الممكن إلى بالعلة، و أنّ الوجود و التشخّص متساوقان.

٢. الفصل الثاني: و قد خصّه ببراهين إثبات الواجب و إبطال الدور و التسلسل؛ و من تلك البراهين: برهان الضرورة، و برهان الأولوية، و برهان الجزء و الكلّ، و برهان القوّة و الفعل، و برهان الشخصية، و برهان الوسط و الطرف، و برهان التضايف، و برهان الحيثيات، و برهان الأسدّ و الأخصر، و برهان الترتّب.

٣. الفصل الثالث: و قد أنصب اهتمام المصنّف فيه أكثر فأكثر على تبيين و إثبات الصفات السلبية للواجب بالذات، و من تلك الصفات: أنّ الواجب بالذات بسيط الحقيقة و أحديّ الذات؛ أنّ الواجب كما لا يتصوّر له حدّ حقيقي لايتصوّر له حدّ توسّعي؛ أنّ الواجب لا يكون جسماً أو جسمانياً أو عرضاً أو مركّباً؛ تنزّه الواجب عن أن يدرك بحسّ، و تقدّسه عن الجهات؛ أنّ الواجب ليس بجنسٍ للجوهر ولا هو في مقولة الجوهر؛ أنّ وحدة الواجب بالذات لاتكون وحدة عددية.

٤. الفصل الرابع: و واصل فيه ميرداماد قضايا و مسائل الفصل السابق؛ فتناول بالتفصيل بعض الصفات السلبية للواجب بالذات، مثل: الواجب لا مقابل له؛ الواجب لاشريک له؛ الواجب منزّه عن الحركة و السكون و التغيّر؛ الواجب لاكثرة فيه؛ امتناع العلم بحقيقة الواجب؛ استحالة تقرّر صورة علمية في الواجب بالذات؛ و مباحث نظير: التقابل و أقسامه؛ كيفية عروض السلوب لذات الواجب بالذات؛ أنّ صفات الواجب بالذات عين ذاته؛ لوازم الصفات الكمالية للواجب بالذات؛ كيفية صدور الكثرات؛ التقدّم السرمدي للواجب؛ الحدوث و القدم الدهريّين.

و قد عرج ميرداماد في هذا الفصل إلى برهانٍ لم يتطرّق إليه في كتبه الأخرى، و هو برهان إثبات الحدوث الدهري للممكنات، فيقول: «فهذا برهان آخر وراء ما قوّمناه بإذن اللّه في الصحيفة الملكوتية و في غيرها من صحفنا الحكمية».

٥. الفصل الخامس: و هو الأخير و يعدّ بحقّ أعمق فصول الكتاب و أفضلها، فقد خصّه ميرداماد بمباحث المعرفة و العلم و خاصّةً العلم الإلهي اللدنّي؛ و من أهمّ مباحث هذا الفصل: تقسيم العلم إلى الحصولي و الحضوري و تعريفهما؛ علم الجواهر المفارقة؛ الترتيب و الترتّب فيالعلوم و الإدراكات؛ اتّحاد العقل و العاقل و المعقول؛ علم الواجب بالأشياء؛ عينية العلم و الذات في الواجب؛ العلم بالمعلول؛ العلم الفعلي و الانفعالي؛ نقد رأي الشيخ في انقسام العلوم الفعلية و الانفعالية؛ العلم الإجمالي و التفصيلي؛ و كيفية انكشاف الصور العلمية المتعدّدة للنفس.

و أمّا ميزّات هذا الكتاب و مكانته بين بقيّة آثار المصنّف، فهي:

١. يبدو بقرائن و شواهد متعدّدة أنّ كتاب تقويم الإيمان أحد كتب ميرداماد الدراسية مثل كتبه الأخرى: الأفق المبين، و الإيماضات و التشريقات، و التقديسات، و القبسات التي كان يدرقها لطلبته. إذ يلاحظ في بعض نسخ هذا الكتاب تعليقات و حواشٍ و تقاييد معنونة بعبارة «سُمِع» ممّا يدلّ على أنّها مدوّنات ممّا سمعه طلبته فحرّروها حين الدرس. و هناك قرينة أخرى تعزّز ما احتملناه أو ذهبنا إليه آنفاً، و هي تلك العبارات التي أوردها مير سيّد أحمد العلوي في كتابه كشف الحقائق الذي بين أيدي القرّاء الكرام، حيث يقول: «و ذلك لما قد علّمه المعلّم في كتابَيه: تقويم الإيمان و الأفق المبين و استفدنا منه أوان الاستفادة».

و ممّا يعزّز كونه كتاباً دراسياً عرضه دورة كاملة للفلسفة و صيرورته موسوعة لكلّ آراء و نظريات و إبداعات ميرداماد تقريباً، و هو بدوره يعدّ ميّزة أخرى من ميّزات هذا الأثر.

٢. أنّ كتاب تقويم الإيمان ينطوي ـ كما قدّمنا كراراً ـ على بعض المباحث و البراهين الجديدة و الإبداعات التي انفرد بها ميرداماد في هذا الكتاب و لم يتطرّق إليها في كتبه الأخرى، من مثل: نظرية وحدة الحمل، و البرهان على الحدوث الدهري، و ثنوية المقولات و...

٣. لم يحصر ميرداماد أثره هذا في موضوعات خاصّة كما عهدناه في جميع آثاره الفلسفية، بل صيره دورة فلسفية كاملة مكثفة أورد فيها جميع القضايا و المسائل الحكمية، و شيّده بناءً مصغّراً و نظاماً كاملاً لمدرسته الفلسفية و الحكمية.

و حقّاً يمكننا القول بأنّ كتب ميرداماد الثلاثة: تقويم الإيمان و إلى جانبه الأثـرين القـيّمين القبسات و الأفق المبين، تشكّل قاعدة أهرم مدرسته الفلسفية بأضلاعها الأصلية الثلاثة.

و يحدونا الأمل في محقّق بارع يتولّي كتاب الأفق المبين بالدراسة و التحقيق ليخرج للنور في ثوبه القشيب؛ فتكتمل الصورة الكلّية لآراء ميرداماد الحكمية و الفلسفية و تظهر جلية كـلّ الجلاء إزاء نواظر عشّاق فلسفته و ظيماء حكمته، و يتصدّر اسمه الشريف إلى جانب بقيّة علماء العالم الإسلامي العظام ديباجة كتب تاريخ الفلسفة و يصبح زينة متونها؛ و نحن في أمـل ذلك اللقاء الذي ستقرّ به عيوننا.

إطلالة على حياة الشارح مير سيّد أحمد العلوي

أوردت كتب التراجم و السير إسمه و لقبه و شهرته كاملاً مع قليل من الاختلاف و التصحيف. فقد ذكره العلّامة سيّد محسن الأمين تحت اسم: «سيّد كمال الدين (أو نظام الدين) مير أحمد بن زين العابدين الحسيني العاملي الأصفهاني»[1]، في حين ترجم له الشيخ آقا بزرگ الطهراني باسم: «نظام الدين أحمد جبلي بن زين العابدين العلوي العاملي (الحسني) »[2] مستنداً في ذلك إلى ما ورد في إجازته التي نالها من أستاذَيه الشيخ البهائي و ميرداماد.

لم تتوفّر لدينا معلومات كافية و دقيقة عن جزئيات حياته، و لكن من المسلّم به :

١. أنّه ولد في إيران و نشأ و ترعرع فيها و تربّى و تعلّم في مدارسها و علّم و درّس في مراكزها العلمية و مجالسها الفكرية، و صنّف و ألّف جميع آثاره الحكمية و الفلسفية.[3]

٢. أنّه توفّي في مدينة أصفهان بعد عام ١٠٥٤ هـ ق و قبل عام ١٠٦٠ هـ ق[4] و دفن فـي تكية آقا رضي لكن رمسه مفقود مجهول.[5]

٣. أنّ والده سيّد زين العابدين كان من أبرز و أشهر تلاميذ العالم الفقيه المحقّق الكركي الذي أخذ عليه علوم العصر المتداولة لسنوات متمادية، كما نال شرف مصاهرته له.

---

١. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٣.
٢. طبقات أعلام الشيعة، ج ٥، ص ٢٧.
٣. أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٥٩٣.
٤. تذكرة القبور، ص ١٢٢؛ و الذريعة، ج ٨، ص ١٩٨.
٥. تذكرة القبور، ص ١٤٧.

٤. أنّ نسبه ينتهي بعدد من الوسائط إلى الإمام الصادق(ع). فقد وردت سلسلة نسبه في جامع الأنساب على النحو التالي: «أحمد بن زين العابدين بن عبدالله بن محمّد بن صالح بن جعفر بن حمزة بن قاسم بن حسين بن أبي أحمد عبدالله المشهدي بن محمّد بن علي بن حسين بن محمّد الطبّان بن حسين بن أبي علي أحمد بن محمّد بن عريزي بن حسين بن أبي جعفر بن علي بن حسين الطوّاف بن أبي الحسن علي الخارص بن محمّد الديباج بن الأمام جعفر الصادق(ع).[١]

٥. أنّه ينتمي إلى أسرة عريقة راسخة في العلم و الفضل و الأدب. فهو من ناحية أبيه يعود إلى أسرة عُرف رجالها ـ كما قدّمت أسماؤهم في سلسلة نسبه ـ بالعلم و الفضل و التقى؛ و من جهة أمّه يلتحق بجدّه العالم الجليل المحقّق الكركي أستاذ أبيه و مرشده. أمّا زوجته فهي ابنة ميرداماد أستاذه الحكيم النحرير. كما عُرف بالفضل و العلم أحفاده: مير عبدالحسيب بن أحمد و صدرالدين محمّد بن عبدالحسيب و عبدالحسين بن أحمد و محمّد أشرف بن عبدالحسيب؛ فقد تمتّعوا بمكانة عالية في كتب التراجم و السير و أشاد أصحابها بهم و به أيضاً[٢] و أثنوا على علمهم و فضلهم جميعاً.[٣]

٦. أنّه أخذ جلّ علومه و معارفه على أستاذين شهيرين و عالمين جليلين، هما:

الف. الشيخ البهائي: تلمّذ مير سيّد أحمد العلوي لدى الشيخ بهاءالدين العاملي، المعروف بالشيخ البهائي، و أخذ عليه العلوم النقلية و نال منه إجازة الرواية. لكنّه سرعان ما اختلف مع آراء أستاذه الشيخ البهائي و دوّن في نقدها كتاباً يقرأ ـ كما يقال ـ من عنوانه و هو النفحات اللاهوتية في العثرات البهائية، أورد فيه تحفّظاته و نقوده لتلك الآراء.

و لمّا كان الشيخ البهائي يتمتّع بين العامّة و الخاصّة بمكانة رفيعة و يحظى لديهم بمنزلة عالية؛ فقد انطويت على مرّ الأزمان نقود مير سيّد أحمد العلوي طيّ عالم النسيان و أمحت من الذاكرة و الأذهان و انطمس اسمه و دوره طمساً، مع ما له من خدمات علمية جليلة و آثار قيّمة عديدة في المعارف و العلوم الإسلامية، و دور نشط فعّال في تطوّر و نموّ الحكمة اليمانية و

---

١. انظر: فهرست كتابخانه‌هاي أصفهان، ج١، ص١٥٨.

٢. انظر : أعيان الشيعة، ج٢، ص ٥٩٣؛ أمل الآمل، ص ٣٣؛ تتميم أمل الآمل، ص ٦٢؛ تكملة أمل الآمل، ص ٦٩ و رياض العلماء، ج١، ص ٣٩.

٣. انظر : أعيان الشيعة، ج٢، ص ٥٩٣.

تطبيق الأفكار الفلسفية مع التعاليم الدينية.

و قد بلغت حدّة الاختلاف بين مير سيّد أحمد العلوي و أستاذه الشيخ البهائي أن أسقط الأوّل إسم الثاني من سلسلة روايته و بدأها بأستاذه الآخر ميرداماد الذي خصّه وحده بالإشادة و الثناء و أنهاها بشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي.

ب. مير محمّد باقر الأسترآبادي: و هو من أبرز و أشهر حكماء و فلاسفة العالم الإسلامي؛ و قد استقى مير سيّد أحمد العلوي من معين معارفه العذب و نهل من سلسبيل علومه العبق؛ و قد قرأ عليه فضلاً عن آثار ابن سينا مثل: الشفاء، و الإشارات و التنبيهات، و شرح المحقّق الطوسي، كتب ميرداماد العديدة، مثل: الأفق المبين، و الإيماضات و التشريقات، و التقديسات، و تقويم الإيمان. كما أخذ عليه العلوم النقلية الشرعية و قرأ كتاب الطهارة من قواعد الأحكام و أجزاء من تفسير الكشّاف للزمخشري. و قد شرف بنيله منه إجازتين في الرواية.

«كشف الحقائق» بحر المعارف و كنز اللطائف

و قد سعى مير سيّد أحمد العلوي كلَّ السعي في جميع فصول شرحه هذا إلى تبيين آراء ميرداماد الفلسفية و تثبيت و تقويم مبانيه الحكمية. و قد كان وفيّاً كلَّ الوفاء لأستاذه و لآرائه السديدة. كما استطاع بقدرته العلمية و معرفته الدقيقة بأصول و جزئيات أفكار أستاذه ميرداماد و اطّلاعه الواسع على سائر آثاره أن يكشف و بجدارةٍ يشهد لها الجميع و يميط اللثام ببيانه الفصيح الساحر و قلمه الذرب السلس عمّا انطوى عليه المتن من حقائق و دقائق نال بها على تلامذته و قرّائه.

و رغم أنّ هدفه الأساس من شرحه هذا بيان معاني و شرح مباني كتاب تقويم الإيمان، إلّا أنّه لم يغفل عن روافد الحكمة اليمانية و مصادرها المتمثّلة في المذاهب الفلسفية السابقة عليها كالحكمة المشّائية و المدرسة الإشراقية. فنراه بين آونة و أخرى ينقل و بوفرة آراء الشيخ الرئيس الواردة في الشفاء و التعليقات و غيرهما من آثاره و يتناولها نقداً و تبيناً. كما يذكر أفكار و آراء فلاسفة آخرين مثل: الفارابي في كتابيه الجمع بين رأيي الحكيمين و أفلوطين في أثولوجيا و بهمنيار في التحصيل و عقائد المتكلّمين العظام كالمحقّق الطوسي و فخرالرازي و لطائف و معارف شيخ الإشراق في حكمة الإشراق و المطارحات.

و لمير سيّد أحمد العلوي تمرّس عالٍ و نشاطٌ فعّالٌ في المباحث و المباني العرفانية؛ فنراه في بعض الأحايين و هو يتحدّث عن المسائل و القضايا الفلسفية الجافّة و استدلالاتها الباردة، يأخذ بالقارئ و يدعوه إلى التحليق في أجواء سماء الكشف و الشهود الرحبة و السباحة في بحار ماوراء الطبيعة و الحقائق النورانية.

و كتاب كشف الحقائق فضلاً عن كونه شرحاً لمعاني ميرداماد الفلسفية و تشييداً لمباني حكمته اليمانية و سوقاً رائجاً لآرائه و أفكاره، فهو حقّاً كشف لجواهر المعارف الفلسفية و دُرر اللطائف العرفانية التي تزخر بها بحار الحكمة و العرفان.

فقد كان مير سيّد أحمد العلوي في شرحه هذا نقّاداً حادّ البصر نيّر البصيرة نافذ الرؤية فضلاً عن حياده التامّ و إناصفه الحقّ. كما امتاز في هذا الشرح بانشراح الصدر و سعة دائرة المعرفة؛ فهو موسوعي الفكر و الدراية. وها نحن نلحظه و هو يفصّل الحديث عن آراء حكماء اليونان مثل: انكسيمانس و تالس و آخرين جنباً إلى جنب تحليله آراء العلماء و الفلاسفة المسلمين و يتناول كلّ ذلك نقداً و دراسةً و تقييماً. كما نراه يعتمد فيه كتبه الأخرى كالعروة الوثقى (شرح الهيات الشفاء) عند شرحه لآراء ابن سينا.

كما يعود في شرحه لغريب المفردات الواردة في عبارات المصنّف و تبيين عويصها إلى كتاب النهاية في غريب الحديث لابن الأثير و الصحاح في اللغة للجوهري.

و هناك ميزّات أخرى لهذا الكتاب زادت من قيمته و أضفت عليه رونقاً وازدهاراً:

١. إنّه شرح على أحد الكتب التي حاضرها ميرداماد في حلقة درسه.

٢. إنّه شرح على الأثر الفلسفي الوحيد الذي خصّه ميرداماد بدورة موجزة و وافية عن فلسفته الإسلامية و حكمته اليمانية.

٣. إنّه شرح أحرز تأييدَ ميرداماد نفسه على صحّته و قيمته العلمية. فقد أشاد به و أثنىٰ عليه في مدوّنته التي كتبها على ظهر مخطوطة بخطّ الشارح، أي على تحريره الأوّل لشرحه هذا.

التعريف بالمخطوطات و الحواشي و التعاليق

أ ـ مخطوطات «تقويم الإيمان»: هناك مخطوطات عديدة لهذا الكتاب، منها ما هو ناقص و

منها ما هو كامل. رغم أنّ الكاملة منها أيضاً تختلف أحياناً في نهاياتها مع بعضها الآخر. و قد أعتمدنا في تصحيحنا هذا ثلاثة مخطوطات كاملة:

١. مخطوطة المكتبة المركزية للروضة الرضوية المقدّسة، برقم عام ٧٥١٧، و تنطوي على ١٧ ورقة، و مسطرتها ١٩ سطراً، في قالب ١٤×٢٤ سم، بخطّ محمّد حيدرآبادي في ربيع الأوّل ١٠٦١ هـ.[١]

و على هذه النسخة ثلاث حواشٍ:

ألف. حواشي المصنّف.

ب. حواشي بعض تلاميذ المصنّف دوّنوها أثناء الدرس و قيّدوها تحت عنوان «سمع».

ج. حواشي الملّا علي النوري القيّمة.

أوّلها: «و الاستيفاق من العزيز العليم».

آخرها: «وفيوضات نوره و إشراقات أشعّته أشبه. كتب بيمناه الفانية أقلّ عباداللّه الشيخ محمّد حيدرآبادي في شهر ربيع الثاني سنة ١٠٦١ بعد الألف من الهجرة عليه التحيّة و الثناء؛ تمّ بالخير».

و مرموزها حرف «س» في تصحيحنا هذا.

٢. مخطوطة مجلس الشورى الإسلامي برقم ٣٨١٦، في ٩٧ ورقة، و مسطرتها ١٧ سطراً، في قالب ١٠×١٩ سم، تمّت كتابتها بخطّ نستعليق حسن في القرن ١١ هـ.[٢]

أوّلها: «و الاستيفاق من العزيز العليم».

آخرها: «إنّما قال في كتبه الشفاء و النجاة و المباحثات و التعليقات و غيرها، تمّت بالخير و السعادة.»[٣]

توجد في هذه النسخة تقاييد و حواشٍ قليلة ترجم فيها بعض غريب المفردات استناداً إلى بعض المعاجم كالصحاح.

و مرموزها حرف «ج» في هذا الكتاب.

---

١. انظر: فهرست كتب خطّي كتابخانهٔ آستان قدس رضوي، ج ١١، صص ١٧٦ ـ ١٧٧.

٢. انظر: فهرست كتابخانهٔ مجلس شوراي إسلامي، ج ١٠/٤، صص ١٨٣٥ ـ ١٨٣٦.

٣. أضيفت عبارة «تمّت بالخير والسعادة» في ما بعد إلى هذه النسخة.

٣. مخطوطة المكتبة المركزية بجامعة طهران، برقم ١٧٥، في ٨٥ ورقة، بخطّ نسخ وعدّة أوراق بخطّ النستعليق شكسته [المنكسر] و بدون تنقيط، و مسطرتها بين ١٨ و ٢٠ سطراً، و مزّينة بحواشي المصنّف؛ و نهايتها مختومة بختمٍ يبدو أنه لميرداماد. و إن صحّ هذا فهو يعني أنّه راجعها أو تمّ نسخها تحت إشرافه.

أوّلها: «و الاستيفاق من العزيز العليم».

آخرها: «على المعنى الذي مضى في كتاب النفس؛ فهو لذلك يعقل الأشياء دفعةً واحدةً من غير أن يتكثّر».

و توجد هذه النسخة ضمن مجموعة خطّية أوّلها الصراط المستقيم و ثانيها كتابنا هذا.[1]

و مرموزها حرف «ن» في هذا التصحيح.

و قد قابلنا نسختنا المحقّقة في هذا الكتاب مع نصّ النسختين الناقصتين المحفوظتين بمكتبة آية اللّه العظمى المرعشي[2] و مكتبة المجلس الشورى الإسلامية[3] و لاختلافهما الطفيف مع نسختنا المحقّقة، لذا امتنعنا عن ذكرهما في اختلاف النسخ.

ب ـ مخطوطات «كشف الحقائق»: و لحُسن الحظّ هناك نسختان حسنتان كاملتان لهذا الأثر القيّم تحتفظ بهما المكتبة الرضوية المقدّسة، و هما :

١. المخطوطة رقم ٢٢٢: كتبت هذه النسخة بخطّ الشارح، في ١٣٨ ورقة، في رجب عام ١٠٢٣ هـ. ق، بخطّ النستعليق. و كتب عنواني: «قال» و «أقول» بخطّ الشنجرف، و ورقها حنائي، و جلدها عنّابي مدبوغ، و مسطرتها ١٩×١٠ سم، و بها وقفة: ابن خاتون، في ١٠٦٧ هـ. ق.

أوّلها: «الحمد لمن أنار قلوب المبتكرين في الآيات بأنوار كماله.»

آخرها: «قد تمّت هذه الرشحات... بيد شارحها... ثلاث و عشرين بعد ألف من الهجرة النبوية المصطفوية عليه صلوات خالق البريّة.»

و قد ألّف الشارح هذا الكتاب و حرّره[4] و أهداه إلى شخصٍ يُدعى مير محمّد مؤمن.

---

١. انظر: فهرست نسخه‌هاى خطّي كتابخانۀ مركزي دانشگاه تهران، ج٣، صص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٢. انظر: فهرست كتابهاى خطّي كتابخانۀ آيت الله العظمى المرعشي، ج٧، صص ٣٤٧ ـ ٣٤٨، المجموعة رقم ٢٧٨٥.

٣. انظر: فهرست كتابخانۀ مجلس شوراى اسلامى، ج ١٠/٤، صص ١٨٣٥ ـ ١٨٣٦.

٤. انظر : فهرست كتب خطّي كتابخانۀ مركزي آستان قدس رضوي، ج ١، ص ١٨٧.

و مرموزها في تصحيحنا هذا هو حرف «ح».

۲. و قد حرّر الشارح فيما بعد ـ أي عام ۱۰۳۸ هـ. ق ـ تحريره الثاني لهذا الشرح. ففصّل في ديباجته الحديث، و أعمل آراءه في كثير من المدوّنات الأولى، و اختصر بعض المباحث، و أضاف إليها مباحث أخرى في بعض الأحايين؛ و بما أنّه كان بصدد إهدائه إلى الشاه صفي الصفوي فقد أملاه على كاتب محترف، و بعد الانتهاء من كتابتها بادر بمراجعتها و قراءتها ثانية و قام بتصحيحات طفيفة فيها.

و هذه النسخة محفوظة برقم ۲۲۳، في ۱۱۷ ورقة، بخطّ نسخ، مسطرتها ۱٥ سطراً، كاتبها مجهول، كتبت في جمادي الآخر ۱۰۳۸ هـ ق، و عنواني: «قال» و «أقول» بالشنجرف، و كتب اسم السلطان الصفوي بماء الذهب في ديباجة الكتاب، و ورقها استامبولي مجدولة بماء الذهب و الشنجرف و اللازورد، مدوّنة اللوحة بالأكليل و عنوان الكتاب باللازورد، الجلد: عنّابي مدبوغ، و مسطرتها ۲۰×۱۳ سم، و هي وقفة نادرشاه أفشار.

أوّلها: «سبحانك اللّهمّ يا قيّوم الوجود و يا فايض المجد و الجود».

آخرها: «تمّ الكتاب بعون الملك الوّهاب... ثمان و ثلاثين بعد ألف من الهجرة النبوية صلعم».[1] و مرموزها حرف «ق» في هذا الكتاب.

منهجنا في تصحيح الكتاب

أ ـ منهجنا في تصحيح «تقويم الإيمان»:

لم يرقّ أيّ مخطوط ممّا توفّرنا عليه من تقويم الإيمان المستوى الذي يمكننا معه اعتماده النسخة الأساس في التصحيح[2]، اللّهمّ إلّا المخطوط المزيّن بحواشي الملّا علي النوري و قد راجعه بنفسه و أضاف إليه بعض الحواشي و هو لا شكّ امتاز بدوره إلّا أنّه بوحده لا يرتقي به لاعتماده النسخة الأساس. و لذا قمنا في تصحيحنا لكتاب تقويم الإيمان بتلفيق مخطوطاته معاً.

---

۱. انظر: المصدر السابق، ص ۱۸۸.

۲. ورد في فهرست نسخههاي خطّي دانشكدهٔ إلهيات و معارف إسلامي تعرّف لنسخةٍ بخطّ المؤلّف باسم تقويم الإيمان، و بعد مراجعتنا للمخطوط اتّضح لنا أنّه أثر آخر للمؤلّف باسم التقديسات.

فذكرنا في النصّ ما ارتأيناه صحيحاً و أدرجنا في الهامش الحالات الأخرى.

في الحالات التي أرجع فيها المصنّف إلى مصدر أو مرجع، إن اختلف المنقول مع ما ورد في مظانّه من أصل المرجع أو المصدر، ذكرنا عبارة المصدر الأصلي في النصّ و عبارة المصنّف في الهامش.

و لمّا لم يكن للكتاب عناوين فرعية إلّا الرصد الأوّل و فصول الكتاب الخمسة، بادرنا إلى عنونة الأجزاء و الأقسام الفرعية التي وردت في الرصد الأوّل والفصول الخمسة بما فيها : «التقويم» و «التصحيح» و... تسهيلاً للقرّاء الأعزّاء، و راعينا فيها محتواها، فاقتبسنا العناوين من نفس عبارات المصنّف.

و لمّا كان نثر ميرداماد يميل ـ كما قدّمنا ـ في بعض الأحايين إلى الصنعة و التكلّف في العبارة و استخدام الغريب من المفردات، انتوينا تسهيلها و تبسيطها لتتّسع دائرة قرّاء الكتاب، فاستخرجنا فهرساً من تلك المفردات و أردفناها بمعانيها التي عدنا فيها إلى أهمّ المراجع و المعاجم و أدرجناها مع مجموعة الفهارس و ألحقناها بنهاية الكتاب.

و لمّا كانت الحكمة اليمانية تمتاز بدورها الفعّال في السير قدماً بالفلسفة الإسلامية الخلّاقة، آثرنا إلحاق فهرس للمصطلحات و التعابير التي اكتظّ بها تقويم الإيمان.

ب ـ منهجنا في تصحيح «كشف الحقائق»:

أمّا في تصحيحنا لكتاب كشف الحقائق فقد اختلف الأمر، إذ أنّ النسختين التي توفّرنا عليها من الكتاب هما في الحقيقة تحريران منفصلان أو بالأحرى كتابان مستقلّان يختلفان كلّ الاختلاف ـ إلّا قليلاً ـ في العبارات.

و لذا كان ولابدّ أن ننتهج النحوين التاليين :

١. أن نعتمد نسخة و نترک الثانية جانباً.

٢. أن نلفق بشكلٍ مّا بين النسختين.

و ارتأينا اتّخاذ النحو الثاني رغم ما فيه من صعوبة؛ و ذلك لما في النسختين من امتيازات لاتسمح لنا ترجيح واحدة على أخرى.

ففي المواضع التي كانت فيها عبارات النسختين قريبة مع بعضها الآخر، أوردت ما ارتأيته أرجحاً في النصّ و أدرجت العبارات الأخرى في الهامش؛ و في المواضع التي لم‌تسمح لنا

بالترجيح اضطررنا إلى انتخاب واحدة منها؛ إذ لا مفرّ من ذلك.

و في سائر الحالات الأخرى: أوردنا إضافات كلّ نسخة ـ إن أمكن ـ في المتن، و إلّا في الهامش.

انتهجنا في تأصيل ما ورد في النصّ من المراجع الأخرى، نفس الأسلوب الذي اتّبعناه في تقويم الإيمان.

و على هذا فكتاب كشف الحقائق الذي بين يدي القرّاء الكرام هو بمثابة تصحيح ملفوق و تحرير جديد جُمع بين دفّتيه جميعُ عبارات النسختين.

و أخيراً نشير إلى الرموز الورادة في الكتاب:

«+» : و نشير به في هوامش كلا الجزئين ـ المتن و الشرح ـ إلى كون الموضوع الذي يليه مضافاً في النسخة المقصودة.

«ـ» : و نشير به إلى افتقاد النسخة المقصودة إلى الموضوع الذي يلي هذا المرموز.

[ ] : و لتحديد العبارات التي قام الشارح بشرحها و تسهيل الرجوع إليها أدرجنا رقماً مسلسلاً بين المعقوفتين [ ] في المتن و الشرح.

علي اوجبي

٨٢/٦/١



تصویر نسخه‌های خطّی



بسم الله الرحمن الرحیم

والاستیفاق من العزیز العلیم والثقة بالعلی العظیم تقدست
یا من الانوار ظلالک وتمجدت یا من الذوات اظلالک
سنت انتعه نور وجهک الکریم وعنت الوجوه والنواصی
لمجدک العظیم لا استطیع فی حمد مجدک سبیلا الی اداء حقه ولا احصی
للثناء علی بهائک مبلغا فی ازاء استحقه صلواتک السابغات علی
کلماتک التامات محمد صفوة الاصفیاء المکرمین وقرم الانبیاء
المرسلین وعترته الاوصیاء الانجبین قادة الامم الی امم الدین وسادة
الخلق اجمعین فان احوج المفتاقین الی الله الغنی
محمد باقر الداماد الحسینی ختم الله له بالحسنی یقول معاشر

صفحهٔ نخست تقویم الإیمان نسخهٔ «س»

تلك الصورة البسيطة لها بالقوة ولكن بقوة قريبة جداً من الفعل
الاوّلي على شاكلة ما قبل الاستكمال والتعليم اذ هي بحيث كلّما شاءت
كان لها ان تتّصل بعالم النور اتّصالاً يستوجب انطباع تلك الصورة
من غير تجشّم اقتناص وتجشّم اكتساب اشكال امثالها ما اذا انملصت
عن سجن البدن وبالجملة عن سجن الهيولى وتكاملها مقدّسة طاهرة
عن شوائب الطبيعة وعوارضها فهنالك يمكن لها ان تتّصل بصقع
القدس تامّ الاتصال وتغشى اغشاء الاضواء العقلية جوار الاعتاب
فتلقى هنالك الكمال العقلي والبهجة الحقّة واللذة السرمدية كما يستبلي
على مليكه من في قيل انشاء الله العزيز فاذن النفس ما دامت
غير متجرّدة انّما تعقل تعقّلاتها التفصيلية النفسانية على سبيل
الانتقال من معقول الى معقول على التدريج والترتيب وان كان
كلّما تحرّرت عن سجن الطبيعة اكثر وتسلّطها من قبض البدن اوفر وابتهاجها
بالانوار القدسية اقوم واتمّ فتعقّلها للمعقولات بعلوم العقول
الفعّالة التي هي ظلال العلم الحقّ وفيوضات نوره واشراقات
[illegible]



سال ۱۳۲۱ خورشیدی بازدید شد

صفحهٔ پایانی تقویم الإیمان نسخهٔ «س»

بسم الله الرحمن الرحيم ولا استيثاق الا من العزيز العليم والثقة لعلي العظيم

تقدست يا من الاسنوار جلاله تمجدت يا من الذوات امثاله

سنت اشعة نور وجهك الكريم وعنت الوجوه والنواصي لجلالك العظيم

لا استطيع في حمدك سبيلا الى الدرجة ولا احصي الثناء على جمالك

سبلنا في ازاء مستحقه صلواتك التامات على كلماتك التامات محمد صفوة

المكرمين روزنامج الانبياء والمرسلين وعترته الاصفياء الانجبين سادة الامم

الى الكرام الذين وسادة للخلق اجمعين اما بعد فان احوج الفقراء الى الله

الغني محمد باقر الداماد الحسيني ختم الله له بالحسنى يقول لمعاشر رواد الحق

اني هذا الضعيف المسكين كاتبا من كتب الدين واملية عليكم صحيفة من صحف القلب

لوائكم معيتهم واحسنوا الضيم فيه مقترحا على ومتبعا لكم

في تصحيح العقائد وميزان الموازين في تقويم الايمان والانحو الى

نهج السطر الربوبي من اعلى العلوم الذي هو علم الانوار العقلية

وللجواهر القدسية ومبلغ من تمام التفصيح ...

صفحهٔ نخست تقویم الإیمان نسخهٔ «ن»

الموجودات في مرتبة ذاته سبحانه ونحو الانكشاف الذي هو بعينه مناط وجودات

الأشياء ومن اللوازم العقلية الكمالية اللاحقة لذاته سبحانه على سبيل صرف اللزوم

ومجرد التابعية من دون تخلل واستكمال به وأن النفس ذات حال مجردة تبلغ بالتفصيل بالمستفاد

إلى المبادئ الأول بخصوصه وأحاطت بالنسبة إلى الجميع بالاستنارة إلى لا يكون ولا معاد

له إلى الصورة بعد تحقق الإجمال والتفصيل كان تحصلها من الانكشاف

والعلم الحق جل سلطانه بالخلق نحو ظهور الأشياء وانكشافها له أبدا

وأن انكشافها له غير وجوداتها هو بعينه انكشافها الذي هو له بعينه من نفسه

ذاته بنفسه ظهور ذاته سبحانه وأما اللاحق الداخل في الوجود من بعد اللاوجود

بعدية بالدهر أو بالذات دون الأشياء المنكشفة وهو بأنها لا انكشافها

له ولا يكون ما لم تكن انكشافها الآن وهذا العلم ليس على ما في أقاويل رؤساء

الفلسفة وكبرائها إنما الذي جرى واستمر في أقاويلهم أن ذاته سبحانه هو العلم

الحق البسيط بكل شيء أنه هو العقل التفصيلي لذوات الأشياء

المعلومة الموجودة العالية عن خلاقيته وفعاليته معلومة منكشفة انكشافها الذي

هو بعينه حاصل بالفعل قبل وجودها من غير اختلاف وازدياد والذي

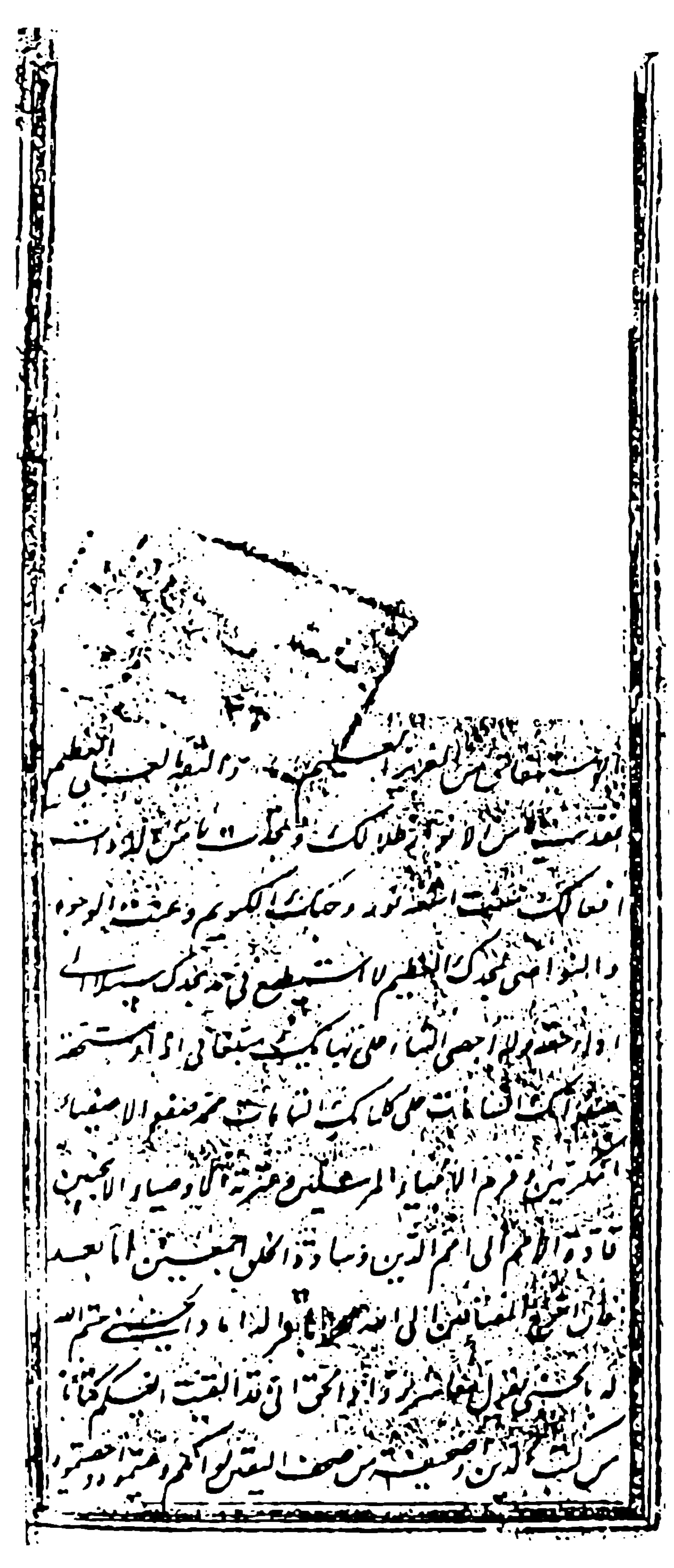
من قبل إنما قال في كتب الشفاء والنجاة والتلويحات والتعليقات وغيرها أنه

إذا قبل العقل الأول تعالى مثل علم المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس والشفاء فيه

صور مرتبة مفصلة كالمكون من النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس

فهو الملك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر

صفحهٔ پایانی تقویم الإیمان نسخهٔ «ن»


الهي [illegible] العزيز العليم [illegible] العظيم
بقدسك [illegible] جلالك وعجزت [illegible] الادراك
افعالك [illegible] وجلالك الكريم وعنت الوجوه
والنواصي لمجدك العظيم لا استطيع [illegible]
او احصي [illegible] الثناء على نفسك [illegible]
[illegible] على كل [illegible] صفوة الاصفياء
[illegible] المرسلين وعترته الاوصياء الانجبين
قادة الامم الى [illegible] الدين وسادة الخلق اجمعين اما بعد
فان [illegible]
له [illegible] الحق [illegible]
[illegible]



صفحهٔ نخست تقويم الإيمان نسخهٔ «ج»

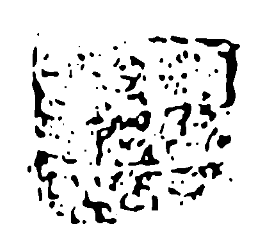
سبیل عرفت اللزوم و مجرد الشاعرین دون بحمل
وأنّ نفس ادراکه مجرد علم تفصیلی بالنسبة الی المصادر الاول
لخصوصه واجمالی بالنسبة الی الجمع ... الی
معا واما الی الصحیح بعد تحققت ان الاجمال والتفصیل
من الانکشاف والعلم الحق جل سلطانه لا یختلف
الاشیاء وانکشافها له اذ ان انکشافها له عند وجودها
هو بعینه انکشافها الذی هو له فی نفس مرتبة ذاته من تلقاء ظهور
ذاته سبحانه وانما اللاحق الداخل فی الوجود من جهة الا
بعدیة بالدهر بالذات ذوات الاشیاء المنکشفة
هویاتها لا انکشافها له ولا نحو من انحاء انکشافها
هذا التفلسف لیس له اثر فی اقاویل رسائل الفلسفة
... الذی جری به ... ان ذاته سبحانه هو العلم
الحق البسیط بکل شیء وانه هو الخلاق الفعال لتفاصیل ذوات
الاشیاء المعدومة الوجود الغائبة عن ... وفعالیته
معدومة منکشفة انکشافها الذی هو بعینه حاصل بالفعل قبل
وجودها عند وجودها من غیر اختلاف ولا ازدیاد ...

شارحین قبل ... قال فی ... الشفاء والنجاة والمباحثات
والتعلیقات وغیرها تمت بالخیر والسعادة

برگ پایانی تقویم الإیمان نسخهٔ «ج»


بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
سبحانك اللهم يا قيوم الوجود ويا فايض المجد والجود أيدنا
بتوفيقك لنخرج من رجس ظلمات أبداننا إلى مشاهدة أنوارك و
خلصنا عن غسق الطبيعة لننهض عن مراقد غفلة جهالاتنا
إلى معاينة أضوائك والهمنا رشدك إلى مناهج تنبيهاتك واهدنا
إلى عيون الحكمة بإشاراتك واشفنا عاجلا عن سقم الشبهات
بلطيف رموزاتك ونجنا عن ظلمات ليالي الأوهام والخيالات بنور
عرفانك ربنا أفض علينا من لوامع أنوارك لوامع ينكشف بها
بدايع أسرارك يا واهب الحيات ومُلهم الخيرات يا غاية الغايات و
منتهى الطلبات يا ممسك الأرض ومحرك السموات صل على شمس

صفحهٔ نخست کشف الحقائق نسخهٔ «ق»



تم الكتاب

بعون الملك الوهاب

في يوم الخميس ۲۹ شهر

جمادى الآخرة سنه

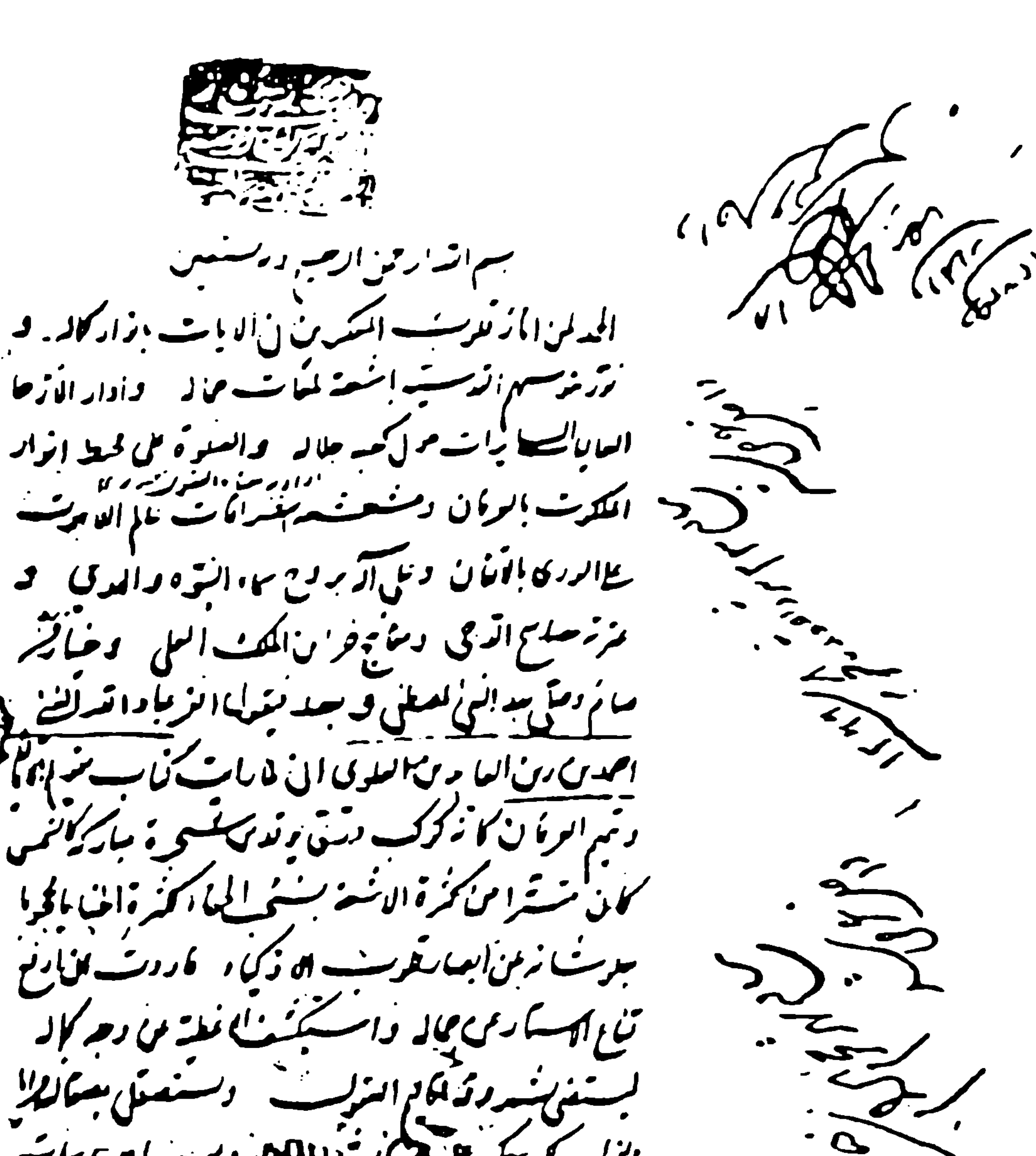
ثمان وثلثين

بعد الالف

من الهجرة

النبوية

صفحهٔ پایانی کشف الحقائق نسخهٔ «ق»

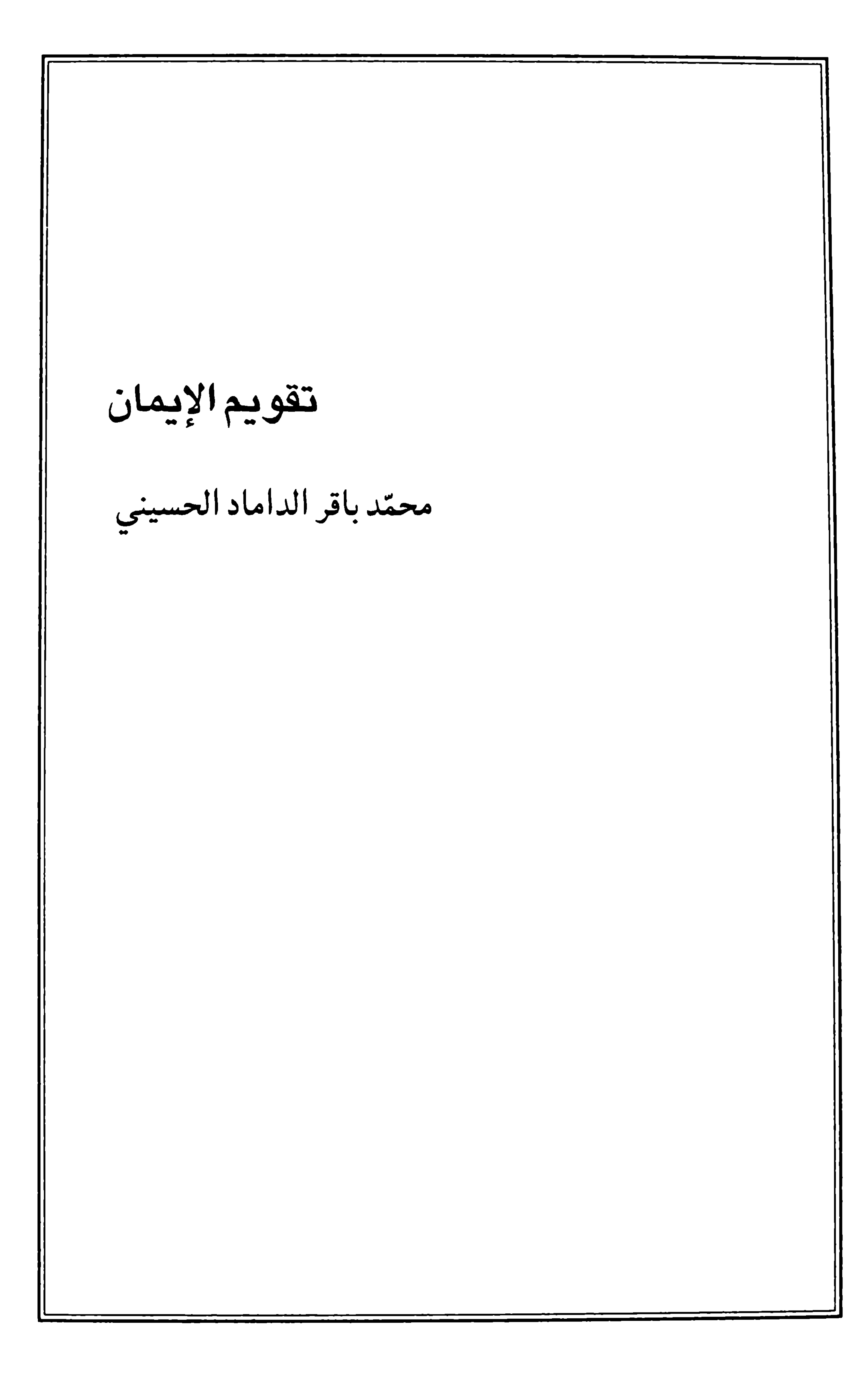


بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

صفحهٔ نخست کشف الحقائق نسخهٔ «ح»



برگ پایانی کشف الحقائق نسخهٔ «ح»



تقويم الإيمان

محمّد باقر الداماد الحسيني

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و الاستيفاق من العزيز العليم و الثقة بالعليّ العظيم. تقدّست يا من الأنوار ظلالک، و تمجّدت يا من الذوات أفعالک؛ سنت أشعّة نور وجهک الكريم، و عنت الوجوه و النواصي لمجدک العظيم. لاأستطيع في حمد مجدک سبيلاً إلى أداء حقّه و لاأُحصي للثناء[1] على بهائک مبلغاً في إزاء مستحقّه.

صلواتک السامّات على كلماتک[2] التامّات، محمّدٍ صفو الأصفياء المكرّمين، و قرم الأنبياء المرسلين، و عترته الأوصياء[3] الأنجبين، قادة الأُمم إلى امم الدين، و سادة الخلق أجمعين.

أمّا بعد، فإنّ أحوج المفتاقين إلى اللّه الغنيّ[4]، محمّد باقر الداماد الحسيني ـ ختم اللّه له بالحسنىٰ ـ يقول: معاشر روّاد الحقّ! إنّي قد ألقيت إليكم كتاباً من كتب الدين ، و أمليت[5] عليكم صحيفةً من صحف اليقين، لو أنّكم وعيتموه و أحصيتموه لألفيتم فيه مقترحَكم عليّ و مبتغاكم منّي، معيار المعايير[6] في تصحيح العقائد، و ميزان الموازين في تقويم الإيمان، و إن هو إلّا مخّ الشطر الربوبي مِن أعلى العلوم الذي هو علم الأنوار العقلية و الجواهر القدسية؛ و قد بلغ من تمام النضح[7] نصابَ التسواء، و استقرّ أمره على مستقرّه، و استوى الحقّ فيه على عرشه.

و بالجملة: ما يُتلى عليكم أنوار محقّقة و أسرار مروّقة؛ فتلک حكمتي و اعتقادي و

---

١. ج: الثناء.
٢. ن: كلمتک.
٣. ن: الاصفياء.
٤. ج: ـ الغنيّ.
٥. ج: اطيب.
٦. ن: المعاير؛ ج: + الحقّ.
٧. س: النضح.

خبرتي[۱] و اجتهادي؛ و ماكنت موثراً إلّا قَراح الحقّ و صُراح العلم: إمّا التقاطاً ممّا يهتف به صريح البرهان و قويم الدليل، و إمّا استنباطاً ممّا تنطق[۲] به آيات القرآن الحكيم و أحاديث تراجمة الوحي و خَزَنة التنزيل.

فيا قوم! اتّبعون أهدكم سبيلَ الرشاد، و اقتاسوا[۳] بي و اصطادوا على شاكلتي، اتّقف بشبكة عقولكم على أسرار المبدأ و المعاد؛ فإنّي ـ بفضل اللّه سبحانه و رحمته ـ من سَفَرة[۴] عالم العقل و حملة عرش البرهان، و ما أنا من المتكلّفين.

يا قوم! ﴿ لا أسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أجْراً، إنْ أجْرِى إلّا عَلَىٰ الَّذِى فَطَرَنِى، أ فَلاٰتَعْقِلُونَ ﴾[۵]، ﴿ وَ مٰا تَوْفِيقِى إلّا بِاللّٰهِ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إلَيْهِ اُنِيبُ﴾[٦].

التقدمة[۷]

في الأُمّة المفترقة و الفرقة الناجية

أ ليست النجاة مقصورةً في حديث افتراق[۸] الأُمّة على فرقة واحدة[۹]، و أحاديث التمسّک

---

۱. ن: خيرتى.
۲. ن: ينطق.
۳. ج: فتأسوا.
۴. هامش «س»: السفير الرسول و المصلح من القوم، و الجمع السفراء و السفرة، و منه قوله تعالى: ﴿ بِأَيْدِى سَفَرَةٍ كِرٰامٍ بَرَرَةٍ ﴾؛ [عبس / ۱٦] «منه سلّمه اللّه تعالى».
۵. هود / ۵۱.
٦. هود / ۸۸.
۷. ج: المقدّمة.
۸. هامش «ن»: «رأيت رسالةً لبعض النوبختيّين من قدماء الشيعة أنّه ذكر فيه أنّ المشهور أنّ الأُمّة تفترق نيّفاً و سبعين [ن: سبعة] فرقةً؛ و الشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلاً عن غيرهم. فذكر [ن: ـ ذكر] من الزيدية عشر فِرَق، و من الكيسانية اثنیٰ عشر فرقةً، و من الإمامية أربعاً و ثلاثين فرقةً، و من الغلاة ثماني فِرَق، و من الباطنية ثمان أو تسع فِرَق؛ لكن بعض هذه الفِرَق خارجون [ن: بعض هؤلاء خارجون] عن الإسلام، كالغلاة و بعض الباطنية؛ و اللّه أعلم بحقيقة الحال. من نقد المحصّل [صص ۴۱۳ ـ ۴۱۲].»
۹. انظر: سنن ابن ماجة، ج ۲، ص ۱۳۲۱، ح ۳۹۹۱؛ سنن الدارمي، ج ۲، ص ۲۴۱؛ صحيح الترمذي، ج ۵، ص ۲۵، ح ۲٦۴۰؛ العمدة، ص ۷۴؛ المسند لأحمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۴۵ و المناقب للخوارزمي، ص ۲۳۷.

بالثقلين،[١] و التمثّل بسفينة نوح[٢] و بباب حطّة[٣]، و تعيين الشجرة و الفرع و اللـقاح و الثمرة و الورق[٤]،[٥] و أنّ شيعة عليّ عليه السلام[٦] هم الفائزون يوم القيامة، و أنّ عليّاً عليه السلام بابٌ مَن دخله مؤمن و مَن خرج منه كافر،[٧] المتواطأ على روايتها بمتون متلوّنة و أسانيد مختلفة لدى الخاصّة و العامّة جميعاً، ناصّةٍ بمناطيقها و أساليبها[٨] على أنّ المتمسّكين في الدين بأهل بيت رسول اللّه صلى الله عليه و آله[٩] و هم الذين إنّما أراد[١٠] اللّه أن يُذهب عـنهم الرجسَ[١١] و يطهّرهم[١٢] تطهيراً،[١٣] ناجون فائزون، و أنّه لا فائز و لا ناجي إلّا هم.

و كأنّ من على جبلّة الاستقامة و غريزة الإنصاف و هو ممّن[١٤] بمسالک أصحاب الأديان خبير بصير، لا يستنكر أنّ الشيعة ـ الخاصّة الإمامية ـ هم أولئک المتمسّكون بهم من الفِرَق لا غير، و أنّ العامّة ـ و أعني بهم مَن عداهم على الإطلاق و لا سيّما الجماهير ـ متخلّفون عن السفينة و خارجون عن[١٥] الباب و نابذون أهلَ البيت وراء ظهورهم؛ و أيضاً هم على وضعيات أُصولهم الموضوعة، غير مستيقنين فوزاً و لا نجاةً، بل إنّما يـخمنون رجماً بالغيب و يخرصون ما لا يعلمون.

---

١. انظر: بصائر الدرجات، ص ٤٣٣؛ السنن للترمذي، ج ٥، ص ٦٦٣، ح ٣٧٨٨؛ الصحيح لمسلم، ج ٤، ص ١٨٧٣؛ المسند لأحمد بن حنبل، ج ٤، ص ٣٦٦؛ مشكاة المصابيح، ص ٥٦١؛ مصابيح السنّة، ج ٤، ص ١٨٥ و ١٨٩؛ ينابيع المودّة، ص ٣٢، و...

٢. انظر: ذخائر العقبى، ص ٢٠؛ فرائد السمطين، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٥١٦؛ مشكاة المصابيح، ج ٣، ص ٢٦٥؛ المناقب لابن مغازلي، ص ١٣٢ و ١٣٤؛ ينابيع المودّة، ص ٢٧ و ١٨٧ و...

٣. انظر: إحقاق الحقّ، ج ٥، ص ٨٦؛ ج ٩، ص ٢٧١ و ٣٨٥؛ ج ١٨، ص ٣١٧، ٣٢٢ و ٥١٤؛ فرائد السمطين، ج ٢، ص ٢٤٢، ح ٥١٦؛ المناقب لابن شهر آشوب، ج ١، ص ٢٩٥؛ ينابيع المودّة، ص ٢٨ و...

٤. ج: ـ و الورق.

٥. انظر: بصائر الدرجات، ص ١٧؛ فرائد السمطين، ج ١، ص ٥١، ح ١٦؛ الفردوس، ج ١، ص ٥٢، ح ١٣٥؛ المستدرك للحاكم، ج ٣، ص ١٦٠؛ المناقب لابن مغازلي، ص ٩٠، ح ١٣٣ و ص ٢٩٧، ح ٣٤٠ و...

٦. ن: ـ عليه السلام.

٧. فردوس الأخبار، ج ٣، ص ٦٤، ح ٤١٧٩.

٨. ج: تامة و مناطيقها و اصاليبها.

٩. ج: ـ و سلّم.

١٠. ج: أرادوا.

١١. ج: + و اهل البيت.

١٢. ج: فيطهّرهم.

١٣. اقتباس من القرآن الكريم: الأحزاب / ٣٣.

١٤. ج: + تمسّک.

١٥. ن: من.

ثمّ من المستبين أنّ الأُمّة المحكيّ عن افتراقها إنّما هي أُمّة الإجابة لا أُمّة الدعوة. فالإجابة هي علاقة النسبة و[1] مصحّحة[2] الإضافة في « أُمّتي »، و الشيعة متفرّقة ثلاثاً و سبعين فرقةً؛ فإذن إنّما هم الأُمّة المفترقة من بعد الإجابة، و الإمامية منهم هي الناجية، و الباقية هالكة؛ و أمّا مَن عداهم[3] مِن جماهير المنتسبين إلى الإسلام فمِن أُمّة الدعوة لا الإجابة.

---

۱. ج: ـ و.

۲. ج: المصحّحة.

۳. ج: ـ هالكة، و أمّا مَن عداهم.

الرصد الأوّل

و فيه تقويم [١] أنّ في الوجود من هو القيّوم الواجب بالذات، و أنّه جاعل عوالم الجواز[1] [٢] و صانع نظام التقرّر و مبدأ سلسلة الوجود؛ و تقويم تقديسه[2] و تمجيده

فصل [أوّل]

كالمدخل[3]، فيه[4] تصحيحات كالمبادي لما[5] النظر سالك سبيله و راصد دليله

تصحيح

في تعريف العلم الأعلىٰ و موضوعه و مسائله

العلم الأعلى؛ أي العلم الإلهي و هو حكمة ما فوق الطبيعة، و علم الأنوار العقلية و المفارقات القدسية، أفضل علمٍ بأفضل معلومٍ.

---

١. هامش «س»: لقد استمرّ دَيدَن كتبنا في إيثار الجواز على الإمكان أكثرياً، إيماءً إلى الجعل البسيط و أنّ ذوات المجعولات أفعال الجاعل الحقّ؛ لِما قد شاع لدى الجماهير من استعمال الجوازِ في الأفعال و الإمكانِ في الذوات. «منه سلّمه اللّه»

٢. هامش «س»: تقديسه أي صفاته السلبية، و تمجيده أي صفاته الثبوتية. «منه سلّمه اللّه تعالى»

٣. أي نسبة هذا الفصل إلى ما بعده كنسبة كتاب المدخل و إيساغوجي في علم المنطق إلى ساير كتبه و هي: قاطيغورياس و باريرميناس و أنولوطيقا الأولىٰ و أنولوطيقا الثانية و طوبيقا و سوفسطيقي و ريطوريقا و نيطوريقي. «منه سلّمه اللّه» [ن: ـ سلّمه اللّه] هامش «ن»: المدخل اسمٌ لكبار الكلّيات في المنطق.

۴. هامش «س»: أي في هذا الفصل. «منه»

۵. هامش «س»: أي ما في هذا الكتاب لا على أنّه من مطالب هذا الفنّ ـ و هو الشطر الربوبي ـ بالقصد الأوّل بل على سبيل المبدئية أو على سبيل الافتراض تصحيحٌ؛ و ما فيه من المطالب على سبيل أنّ هذا الفنّ حيّزه الطبيعي بالقصد الأوّل تقويمٌ. «منه سلّمه اللّه»

و إنّما موضوعه طبيعة الحقيقة المتقرّرة و الموجود [۳] في نفس الأمر مطلقاً؛ [٤] و الأعراض الذاتية المتوخّاة فيه عوارض طبيعة [۱] المتقرّر الموجود بما هو متقرّر و بما هو موجود؛ و تقاسيم التقرّر و الوجود بحسب العقود اللازمة لها.

و على ذمّته إثبات موضوعات العلوم الجزئية و مباديها [٥] على الإطلاق، [۲] [٦] بل إثبات الوجود لأيّ شيء كان. فالشغل بالهليات المركّبة لذمم العلوم الجزئية، و بالهليات البسيطة لذمّة هذا العلم، و لكن على أن تؤخذ الأشياء في حيّز المحمولات، و معطية [۳] تخصّصات طبيعة الموضوع.

و عقد المسائل ـ على الحقيقة ـ إثبات خصوصيات التقرّر و أنحاء [۴] الوجود؛ فقولنا: العقل مثلاً موجود، في قوّة قولنا: «بعض الموجود عقل».

و هو شطران [۵]: [٦]

شطر كلّي: و فيه الفحص عن الشئون الشاملة و [۷] الأُمور المستوعبة الغير المتأصّلة

---

۱. ج: طبيعته.

۲. العلم الإلهي يتقدّم العلومَ بأسرها في مذهب التعليم البرهاني و العلم المعقول [ن: للمعقول] الحقيقي، و تتقدّمه العلومُ بأسرها في إيناس الأذهان و تقويتها و إعدادها لإدراك مطالبه و علم براهينه و أدلّته.

و أيضاً موضوعات ساير العلوم جزئيات موضوعه [س: موضوعها]، و الطبيعة المرسلة أقدم وجوداً أقدميةً بالذات [ن: أقدميةً بحسب الذات] بحسب نفس الذات، و الأشخاص و الجزئيات بحسب الوقوع في التحصّل بالفعل و في علمنا مادمنا في غشاوة الحسّ بغشاء الجلباب الجسداني.

و أيضاً هو يضمّن للعلوم بأسرها إثباتَ مباديها، فيكون يتقدّمها؛ و ساير العلوم يُعطِي البراهينَ الإنّيةَ لِما يتعاطى فيه بالبراهين اللمّية، فتكون هي متقدّمةً؛ إذ تعاطي الإنّية قبل تعاطي اللمّية.

فمن هذه الحيثيات [ن: الجزئيات] هو علم ما قبل الطبيعة، و ما بعدها بحسب لحاظ نفس العلم؛ و أمّا بحسب لحاظ [ن: + نفس] المعلومات فهو ما قبل الطبيعة بحسب نفس الأمر قبليةً بالذات و قبليةً بالشرف، و ما بعدها بعديةً بحسب القياس إلينا مادمنا في دار الغربة و هي عالم الطبيعة و إقليم الإحساس؛ و [س: ـ و.] ما فوق الطبيعة يتضمّن الإسمين؛ لأنّ الفوق قبلٌ و بعدٌ في الترتيب من جهة اختلاف المبدأ المحدّد [ن: المحدود] في اعتبار القبلية و البعدية بالرتبة بحسب الوقوع في الترتيب. «منه سلّمه الله» [ن: منه دام ظلّه العالي.]

۳. ن: معطيته. ۴. ن: انحا. ۵. ن: شتران.

٦. «شطر كلّي» إلى قوله «شطر ربوبي» تفسير الأُمور العامّة و الإلهي بمعنى الأعمّ؛ و شطر الربوبي هو العلم الإلهي بمعنى الأخصّ. «نوري» ۷. س: ـ و.

ـ و هي عوارض المتقرّر بما هو متقرّر و الموجود بما هو موجود ـ و عن مهيّات المقولات العينية و طبائع الحقائق المتأصّلة التقرّر بما هي واقعة في مطلق طبيعة الحقيقة المتقرّرة.

و شطر ربوبي: و يتعاطي الذوات البريئة[١] عن مخالطة المادّة و علائقها؛ و يتولّي إثباتَ أنّ للكلّ مبدأً قيّوماً واجباً بالذات يفيض عنه كلّ متقرّرٍ معلولٍ بما هو متقرّر و موجود؛ و يخوض فيما يجد ربَّه من التنزيهيات و التمجيديات[٢]، و[٣] في عدله و حكمته، و جوده و عنايته، [٧] و قضائه و قَدَره؛ و في أنّه مبدأ لقاطبة ما سواه فاعليّ، و مبدأ لها كماليّ؛ و يحقّق[٤] طبقات ملائكته؛ و يحصّل[٥] كيف نسبته إلى الثواني و هي جملة الموجودات عنه؛ و ما أوّل أفاعيله مِن الذوات الفائضة عنه؛ و كيف يترتّب عنه نظام الخير[٦] في سلسلتَي البدو و العود، [٨] آخذاً مِن الجواهر الملكية العقلية، ثمّ الجواهر الملكية النفسية، ثمّ الجواهر الفلكية السماوية، ثمّ مرتبةً فمرتبةً إلى أقصى الوجود[٧]، أعني الإنسان إذاما صار إلى مرتبة العقل المستفاد؛ و كيف بدو الأشياء منه و عودها إليه ـ عظم سلطانه و بهر برهانه ـ و يبيّن[٨] كيف شأن الإنسان في أفعاله و كيف أمر الدعاء و الإجابة؛ و يصحّح[٩] إثبات النبوّة و الإمامة السادة[١٠] و السنّة الإلهية[١١] و الإمام الحافظ لتلك السنّة؛ و يقوّم القول في الإيحاء[١٢] و الوحي[١٣] و المعجزة؛ ثمّ ينصرف[١٤] أخيراً إلى حقيقة النفس الإنسانية و معادها، و ينظر ما شأنها في وَكْرالبدن؛ و كيف أمرها عند مصيرها إلى عالمها[١٥] و هو عالم القدس؛ و كيف الأمر في استرجاع الوَكْر بإذن اللّه[١٦] سبحانه، و ما قسطها و ما قطّها من المثوبة الإلهية[١٧] و من العقوبة الإلهية[١٨] و ما مبلغها من العلم و الكمال، حتّى تصير عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني؛ و ما سبيلها في الفوز و السعادة

---

١. س: البرية.　٢. س، ن: التنزيهات و التمجيدات.　٣. س، ن: ـ و.

٤. ن: تحقيق.　٥. ن: تحصيل.　٦. س: الخيز.

٧. قوله: «أقصى الوجود»، و إن كان هو الهيولى بقولٍ شاملٍ فكان تخصيصه بالإنسان من باب الإشعار و الإرشاد بأنّ الإنسان كان مقصوداً من هذا النزول الوجودي و الجعل الإرسالي من العالي بالسافل أي عالم الإمر شمولاً مرتبةً فمرتبةً تجعل إلى صُقع الهيولى نزولاً؛ فهي باب الأبواب و قوّة من فعليات صور الموادّ. «نوري».

٨. ج: تبيّن.　٩. س، ن: يصح.　١٠. س: الثان.

١١. ن: الهيه.　١٢. س: الابحاء.　١٣. ن: الوصى.

١٤. ن: يتصرّف.　١٥. ن: عاملها.　١٦. ن: ـ اللّه.

١٧. ن: المثوبة الهية.　١٨. ج: ـ و من العقوبة الإلهية.

حتّى تستتمّ عودها إلى بارئها في النشأتين؛ و على ذلك فالختام و عند ذلك فالتختمة[۱].

فهذا الشطر الأخير ما نحن بسبيله، يسّرنا اللّه لتكميله و تقويمه و ترتيله و تتميمه.[۲]

تصحيح

في انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن، و تعريف الوجوب و الجواز الذاتيّين

الشيء المتقرّر:

إمّا أنّه متعيّن التقرّر و الفعلية في[۳] مرتبة ذاته؛ فيكون متقرّراً لنفسه بنفسه، لا بعلّةٍ غير ذاته و لا بعلّيةٍ من ذاته؛ و هو القيّوم الواجب بالذات؛ و يكون لا محالة وجوده في[۴] مرتبة ذاته، لا بعلّة و لا بعلّية؛ إذ ليس مطابَق الوجود و المحكيّ عنه به إلّا نفس الذات المتقرّرة؛ و مفاد الوجود هناک تحقّقُ[۵] نفسه، لا تحقّق شيءٍ مهيّته[۶] غير نفس الوجود؛ و كذلک الأمر في وجوب التقرّر و وجوب الوجود. إذ ليسا إلّا تأكّد الذات و تأكّد الوجود[۷].

و إمّا[۸] أنّه في حدّ جوهره و في مرتبة ذاته لا متعيّن الفعلية و لا متعيّن اللافعلية؛ فيكون بحسب ذاته لا المتقرّر و لا اللامتقرّر، و لا الموجود و لا اللاموجود؛ و هو الممكن بالذات ذو الذات الجائزة و المهيّة الجوازية، و يكون[۹] لا محالة ذاته و وجوده من تلقاء جاعلٍ وراء ذاته، و لا تقرّره و لا وجوده من تلقاء لا جاعلية الجاعل؛ و مفاد وجوده لا تحقّق نفسه، بل تحقّق شيءٍ جوهرُ ذاته غيرُ نفس الوجود؛ و مفادُ إمكانه السلبُ البسيطُ لطرفَي التقرّر و اللاتقرّر و طرفَي الوجود و اللاوجود في مرتبة ذاته المجعولة المتقرّرة بالجعل.

فإذن الوجوب بالذات حقيقة[۱۰] محضة بنفس الذات من كلّ جهة، و الجواز الذاتي[۱۱] هالكية الشيء المتقرّر بالغير في جوهر مهيّته و باطليته في مرتبة ذاته بحسب ذاته.

---

۱. ج: فالتخمة.
۲. س: و تتميمه و تكميله و ترتيله؛ ن: لتكميله و ترتيله و تقويمه و تتميمه.
۳. ج: - في.
۴. ج: - في.
۵. س، ن: تحقيق.
۶. س، ن: مهية.
۷. ن: الوجوب.
۸. ن: فإمّا.
۹. س: تكون.
۱۰. س، ج: حقّية.
۱۱. س، ج: حقّية.

تصحيح[1]

في تقسيم الممكن إلى الجوهر و العرض، و تعريفهما

ما من[2] حقّ ذاته الجواز:

إمّا أنّه في جوهر ذاته مهيّةٌ منعوتيةٌ[3] حقّها ـ بحسب نفس طبيعتها المرسلة ـ أنّها في نفسها بحيث مهما تقرّرت في الأعيان كانت قائمةَ الذات و الوجود لا في موضوعٍ[4]، و إن كانت بحسب شخصيتها و بخصوصية وجودها الشخصي في محلّ؛ و الموضوع محلّ الحالّ الغير المقوّم[5] إيّاه لا بشخصيته و لا بطبيعته المرسلة. فذاك[6] هو الجوهر؛ و هذا حدّ الجنس الأقصىٰ لمقولة الجوهر.

و إمّا أنّه في حدّ جوهره طبيعةٌ ناعتيةٌ تقرّرها و وجودها في نفسها هو بعينه تقرّرها و وجودها في موضوعٍ ـ [٩] أى مهيّةٍ ـ حقّها ـ بحسب نفس طبيعتها ـ أنّها في حدّ نفسها[7] بحيث مهما تقرّرت كانت البتّة قائمةَ التقرّرِ و الوجودِ في موضوع بحسب شخصيتها و بحسب طبيعتها المرسلة جميعاً. فذاک هو العرض؛ و هذا حدّ الجنس الأقصىٰ لمقولات الأعراض المشهورة[8].

فإذن لحقائق الجائزات مقولتان قاصيتان هما الجنسان الأقصيان؛ و كما الجوهرية بحسب[9] سنخ المهيّة، و من المستحيل أن لا يكون ذو المهيّة الوحدانية في حدّ نفس مهيّته

---

١. هامش «س»: فيه أربعة براهين على تثنية المقولات و أنّ العرض ذاتي لمقولات الأعراض؛ و إليه ذهب شريكنا السالف في بعض فصول قاطيغورياس الشفاء و قال: «إنّ مَن أنكره فقد خلع الإنصاف» و إن كان كلامه في بعض مواضع الشفاء على خلاف ذلك مماشاةً مع قوم مِن شركاء الصناعة. «منه سلّمه اللّه»

و في هامش «ن»: قد سمع ما تلوناه على أسماع القلوب في هذا التصحيح ثمّ استنكر في كون العرض جنساً أقصىٰ لمقولات الأعراض كما الجوهر لأجناس الجواهر. «منه سلّمه اللّه»

٢. س: ـ من.

٣. ن: معنوية.

٤. س: الموضوع.

٥. س، ن: المتقوّم.

٦. ن: فذلك.

٧. ج: ـ في موضوعٍ أى مهيّةٍ حقّها بحسب نفس طبيعتها أنّها في حدّ نفسها.

٨. ن: المشهور.

٩. ج: + على تلك الحيثية.

علی إحدیٰ تینک الحیثیتین، و أن تکون المهیّة[1] الجوهریة في حدّ نفسها لا علی تلک الحیثیة، بل عرواً عن ذلک الشأن و عن تلک الشاکلة. ثمّ یصحّ أن یعرضها أخیراً أن تکون[2] متقرّرةَ القوام بالفعل لا في موضوع؛ فکذلک العرضیة علی تلک الجهة إنّما هي بحسب سنخ الطبیعة، و من الممتنع أن تکون[3] المهیّة العرضیة في حدّ طبیعتها لا علی تلک الحیثیة بل عریة عن تلک الشاکلة؛ ثمّ یصحّ أن یعرضها أخیراً أن تکون[4] قائمةَ القوام بالفعل في موضوع.

[۱۰] و أیضاً هذا المعنی طبیعة مشترکة بین مقولات الأعراض بتّةً؛ فإذا کان هو من المعاني العرضیة التي هي من لوازم المهیّة کان له مبدأ مشترک بینها بإزائه؛ و ینتهي لا محالة إلی طباع ذاتي مشترک هو الجنس الأقصیٰ لتلک المقولات.

ثمّ لو لم تکن[5] العرضیة کما الجوهریة[6] بحسب سنخ الطبیعة لکان تقع[7] الصورة الشخصیة الجوهریة تحت الجوهر و العرض معاً، و الإنسان المتکمّم المتکیّف الأب المتحرّک تحت مقولاتٍ شتّیٰ وقوعاً بالذات من حیث و من حیث و باعتبارٍ و باعتبارٍ، و إن یستصحّه إلّا المِن‌حیثیّون و الباعتباریون مِن المتفلسفین.

تصحیح

في عدم کون الجوهر جنساً لمقولة الجوهر، و العرض جنساً للمقولات العرضیة

إنّ ذینک المفهومین المحصّلین هما عنوانا حقیقتَي[8] الجنسین الأقصیَین لمقولات الجائزات، و یستحیل وقوع شيء واحد فیهما بتّةً. فأمّا مفهوم الموجود بالفعل لا في موضوع فهو لیس المعنی الذي جنّسناه لمقولة الجوهر، [۱۱] بل هو من عرضیاتها اللاحقة، و کذلک مفهوم الموجود بالفعل في الموضوع؛ فإنّه لیس المعنی الذي جنّسناه

---

۱. ن: مهیة.

۲. ن، ج: یکون.

۳. ن، ج: یکون.

۴. ن: یکون.

۵. ن: + تلک.

۶. س، ن: کالجوهریة.

۷. ن، ج: یقع.

۸. س: حقیقي.

لمقولات الأعراض، بل إنّه من العوارض اللاحقة لها بحسب الوقوع في الأعيان و بحسب الحصول في الذهن جميعاً و لمقولة الجوهر أيضاً و لكن من جهة الوجود الذهني فقط و[١] من حيث خصوص حصولها في الذهن و بحسب شخصيتها الذهنية فقط، لا بحسب جوهر المهيّة المرسلة.

تصحيح
في الأنواع الجوهرية و المقولات العرضية

إنّ تحت كلّ من الجنسين الأقصيَين أنواعاً أوّليةً محصّلةً متباينةَ المهيّات في درجة واحدة هي أجناس الأنواع، مترتّبةً في التنازل إلى السافلات الحقيقية[٢]. ففي جنس مقولة الجوهر:

الجوهر[٣] العقلي المفارق مطلقاً، و يقع على الأنوار العقلية المتخالفة الأنواع التي هي بالفعل في الفطرة الأولىٰ بحسب كمالاتها [١٢] التي هي فرائض الحقيقة [١٣] أو نوافلها على الإطلاق.

و الجوهر النفسي المفارق في ذاته فقط، و يقع على النفوس المفارقة التي لها في فطرتها الأولىٰ [١٤] كمالاتٌ بالقوّة يتحمّل هي بها بالفعل في الفطرة الثانية.

و الهيولى الأولىٰ فعلية جوهر ذاتها [١٥] مضمّنة[٤] فيها القوّة المطلقة و تعمّ[٥] الهيوليات المختلفة بالحقيقة النوعية.

و الصورة [١٦] القائمة الوجود و التشخّص في المادّة بضربَيها الجرمانية و المنوّعة[٦].

و المتقوّم[٧] من المادّة و الصورة الذي[٨] هو البرزخ، أي الجسم بأقسامه التي هي البرازخ الجسمانية بأنواعها.

و في جنس مقولة العرض الذي هو مقولة المقولات المشهورية العرضية على الحقيقة:

---

١. ج: ـ و.
٢. ن، ج: الحقيقة.
٣. ج، ن: ـ الجوهر.
٤. س: متضمّنة؛ ن: مظمنة.
٥. ن: يعمّ.
٦. س: المنوّعية.
٧. ن: التقوّم.
٨. ن: التي.

الكمّ: [۱۷] و هو العرض الذي لذاته يقبل المساواةَ و المفاوتةَ بالتطبيق، فإن كان لايصحّ أن تنفرض[۱] فيه أجزاء مشتركة في حدود مشتركة فهو الكمّ المنفصل [۱۸] و هو العدد؛ و إن كان يتصحّح فيه ذلک فهو المقدار المتّصل، و غير القارّ منه الزمان و ليس بذي وضعٍ، و القارّ ذو الوضع [۱۹] المقادير الثلاثة؛ [۲۰] و نعني بالوضع هيهنا[۲] حال المتّصل من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في الاتّصال و الترصيف بحيث تتصحّح[۳] الإشارة إلى أنّ كلّ واحد أين هو من صاحبه بحسب المجاورة و الترتيب و القرب[۴] و البُعد في الترتيب.

و الكيف: [۲۱] و هو هيئة قارّة لاتستوجب[۵] في حدّ ذاتها نسبةً و لاتقبل بالذات قسمةً و لا لاقسمةً؛ [۲۲] و أنواعها أجناس أربعة: القوّة و اللاقوّة، و الانفعالات و الانفعاليات، و الكيفيات المختصّة بذوات الأنفس[٦]، و الكيفيات المختصّة بالكمّيات المتّصلة و المنفصلة.

و المضاف الحقّ: و هو ما وجوده و مهيّته أنّه في حدّ نفسه [۲۳] و بحسب حقيقته[۷] معقول المهيّة بالقياس إلى شيء آخر مغاير له و لمعروضه هو أيضاً بحسب نفسه على تلک الشاكلة بالقياس إليه؛ و ليس يصحّ و لايعقل له وجودٌ وراء وجود الذي هو به مضاف؛ فهو المضاف بنفس ذاته الذي يستوجب النسبةَ المتكرّرةَ في حدّ وجوده و في مرتبة مهيّته؛، و لايتصوّر له وجودٌ وراء ذلک؛ و هو[۸] يعرض سايرَ المقولات بل الموجوداتِ بأسرها. فيقال لمعروضه بما هو معروضه «المضاف المشهوري»، [۲٤] لكن عروضه للقيّوم الواجب بالذات على سنّة[۹] أُخرىٰ غير التي في الجائزات [۲۵] و للمفارقات المحضة على خلاف الشاكلة التي [۲٦] للهيولانيات.

---

۱. ج: ينفرض. ۲. ن: هنا. ۳. ج: يتصحّح.
٤. ن: لقرب. ۵. ج: لايستوجب.
٦. ج: ـ و الكيفيات المختصّة بذوات الأنفس. ۷. ن: حقيقة.
۸. ن: فهو. ۹. ن: نسبة.

و الوضع: و يقال له النَصَبَة [۲۷] كالانتصاب و الانتكاس و الاستلقاء و الانبطاح؛ و هو هيئة[۱] مستقرّة تعرض للشيء ذي الأجزاء من جهة نسبتَين جميعاً:

نسبة أجزائه بعضها إلى بعض لا بحسب الترصيف و الترتيب التابع[۲] للاتّصال و الامتداد، بل بحسب الوقوع في جهات العالم على أن[۳] يتعيّن[۴] الحكم الإشاري أنّ كلّ واحد منها أين هو من صاحبته[۵] لا في الترصيف بل من حيث الوقوع في التحيّز و التخصيص بالجهات.

و نسبتها إلى الخارجات عنها إمّا حاويات و إمّا محويّات أيضاً كذلك؛ أي لا من حيث الترصيف و الترتيب، بل بحسب التحيّز[۶] و الوقوع في الجهات على أن يتعيّن[۷] الحكم الإشاري من حيث الجهات، و لايكاد يصحّ عروضه إلّا للأجرام[۸] و الجرمانيات، و بالجملة إلّا للمتحيّزات بما هي متحيّزات.

و الأين: [۲۸] و هو نفس نسبة الشيء المتمكّن إلى المكان بالكون فيه نسبةً غيرَ متكرّرةٍ حقيقتها كون الشيء في مكانه، و لايكون معروضه إلّا هويّات الأشخاص الجسمانية.

و منه ثانٍ غير حقيقي كالإنجاد و الإتّهام و الإبلاد و الإسواق، و أوّل حقيقي هو كون المتمكّن في مكانه الذي يخصّه؛ و أيضاً منه جنسي[۹] و هو الكون في المكان، [۲۹] و نوعي كالكون فوق و الكون تحت و الكون في الهواء و الكون في الماء، و شخصي ككون هذا المتمكّن بعينه في هذا المكان بعينه.

[۳۰] **و المتیٰ**: و هو نفس نسبة الشيء المتزمّن إلى الزمان بالكون فيه نسبةً غيرَ متكرّرةٍ حقيقتها كون الشيء في الزمان نفسه [۳۱] إمّا على سبيل الانطباق عليه أو لا على

---

۱. هذه دقيقة تحقيقية خلت عنها كتب المحدثين و إنّما حيّز تحقيقها قاطيغورياس الشفاء و ساير مقامات كتب الشيخ ثمّ كتبنا و صحفنا. «سمع»
۲. س: ـ التابع.
۳. ن: أنّ.
۴. ن: تعيّن.
۵. ج: صاحبه.
۶. ج: ـ التحيّز.
۷. ن: تعيين.
۸. ج: لاجرام.
۹. ج: ـ هو كون المتمكّن في مكانه الذي يخصّه؛ و أيضاً منه جنسي.

سبيله أو في طرفه[۱]؛ و لايكاد يغرض إلّا لما تحت الكون و التغيّر بما هو تحت الكون و التغيّر؛ و إمّا ما فوق الكون من الثابت الحقّ و الثابتات الصرفة أعني المفارقات الحقّة[۲]؛ فلايتصحّح له متىٰ؛ إذ لايكاد يصحّ انتسابه[۳] إلى شيء من الأزمنة و الآنات بالفيئية أصلاً[۴].

[۳۲] و المتىٰ أيضاً منه غير حقيقي كالأشهار و الأعوام و العتاقة و الحداثة، و حقيقي كالولادة في وقت الزوال مثلاً و كما قولهم: «عاش فلان ثمانين سنةً»؛ و أيضاً منه جنسي و هو مطلق الكون في الآن أو في الزمان على سبيل التطابق أو لا على سبيله، و نوعي ككلٍّ[۵] من تلك الأنواع، و شخصي ككون هذا المتمتّىٰ بعينه في هذا الوقت بعينه أو[٦] في هذه السَنَة[۷] بعينها.

و الحركة: [۳۳] و هي الكمال الأوّل لما هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة؛ أعني الخروج من القوّة إلي الفعل يسيراً يسيراً[۸] على سبيل اتّجاهٍ نحوَ شيءٍ هو الغاية المبتغاة المتوخّاة مادامت الحركة.[۹]

و تحتها أن يفعل و أن ينفعل؛ [۳٤] و هما هيئتان غير قارّتين تعرضان المؤثِّرَ مادام مؤثِّراً و المتأثِّرَ مادام متأثِّراً على الاتّصال، كالتسويد[۱۰] و التسوّد و التسخين و التسخّن؛ فيتبدّل[۱۱] الحال الحاصل للموضوع المنفعل عن سببٍ مّا فاعلٍ لا على سبيل القرار و[۱۲] الثبات، بل على سبيل التصرّم و التجدّد؛ له اعتبار بحسب نفس ذاته، و اعتبار آخر[۱۳]

---

۱. ن: ظرفه. ۲. ن: الحقّ. ۳. ن: إثباته.
۴. ج: ـ أصلاً. ۵. ج، س: لكلّ. ٦. ج: و شهر.
۷. ن: النسبة. ۸. س: يسراً يسراً.
۹. هامش «س»: و إلى هذا ذهب أيضاً شريكنا السالف في ثالث أولى برهان الشفاء [المنطق، ج ۳، المقالة الأولى، الفصل الثالث، صص ٦۲ ـ ۵۷] و في فصلين من فصول مقالات قاطيغورياس الشفاء؛ و قلّده في ذلك الحكيم الطوسي في كتاب أساس [س: الأساس] الاقتباس [ص ۵۲]؛ و أمّا ما في طبيعيات الشفاء من الجري على خلاف ذلك لشبهةٍ هناك ربّما يستصعب و يعدّ عويصةً مفصّلةً؛ فما ليس على سنن التحصيل و الشبهة مبتوتة الاعضال بما قد حقّقناه في غير موضع واحد من كتبنا و صحفنا؛ فليدرك. «منه سلّمه اللّه»
۱۰. ن: كالتسوية. ۱۱. ج، س: فتبدّل. ۱۲. ن: ـ و.
۱۳. ج: ـ نفس ذاته و اعتبار آخر.

بحسب نسبته إلى السبب الفاعل بأنّه عنه بالمباشرة، و اعتبار ثالث بحسب[1] نسبته إلى الموضوع المنفعل بأنّه له[2] بالقبول.

فهو بالاعتبار الأوّل نفس الحركة؛ و بالاعتبار الثاني التحريك و هو أن يفعل، مثل ما يقال: «هَوْذا[3] هذه النار تحرق» و «هَوْذا هذا[4] السكّين يقطع»؛ و بالاعتبار الثالث التحرّك و هو أن ينفعل، مثل ما يقال: «هَوْذا هذه الخشبة تحترق» و «هَوْذا هذا[5] الحبل ينقطع»؛ [۳۵] و لايقع[6] إلّا في الكمّ و الكيف و الوضع و الأين لا غير.

و الملک: و يقال له «له» و[7] «الجِدَة»؛ [۳٦] و شرحه المحصّل[8]: أنّه هيئة تعرض الجسمَ من جهة نسبته إلى مشتمل ملاصق منتقل[9] بانتقاله؛ فمنه جزئي و منه كلّي؛ و منه ذاتي كحال الحيوان بحسب الإهاب، و منه عرضي كالتقمّص[10] و التنعّل و التسلّح[11] و التختّم.

تصحيح
في اندراج جميع الحقائق الممكنة تحت المقولات

لن يستطيع ذاكر أن يذكر شيئاً جائز الحقيقة [۳۷] هو خارج عن هذه المقولات محصّل[12] جميعاً[13] إذا كان لحقيقته[14] المتأصّلة تأحّدٌ[15] نوعيٌّ محصّلٌ[16] بعد أحدية جنسية. فأمّا

---

۱. ج: + ذاته و اعتبار آخر بحسب. ۲. ن: ـ له.
۳. هامش «س»: «هَوْذا» بفتح الهاء و تسكين الواو كلمة مفردة تستعمل للاستمرار و التأكيد و التحقيق، و مرادفتها في لغة الفرس «همی» و مقابلتها في لغة العرب «بغتةً»؛ و الشيخ في طبيعيات الشفاء عقد فصلاً لبيان الكون في زمان، و الكون لا في زمان، و الدهر، و السرمد، و هوذا و بغتةً. «منه سلّمه اللّه» ۴. س: هذه.
۵. ج: هذه. ٦. س: لايقع. ۷. س، ن: ـ له و.
۸. هامش «ن»: فيه إيماء إلى ردّ الشيخ الرئيس في أكثر مواضع الشفاء حيث قال: «و أمّا مقولة له لم أجد له حقيقةً محصّلةً.». ۹. ن: ينقل. ۱۰. ن: كالتغمّص.
۱۱. ج: التسلّخ. ۱۲. ن: ـ محصّل. ۱۳. ج: ـ جميعاً.
۱۴. ج، ن: الحقيقة. ۱۵. ن: تأجد. ۱٦. ج: ـ محصّل.

ما ليس له حقيقة متأصّلة محصّلة[١] نوعية تحت طبيعة واحدة[٢] جنسية فليس يدخل[٣] في شيء من المقولات أصلاً[٤]، كالفصل لأيّ جنسٍ كان؛ فإنّه ليس إلّا حيثية من حيثيات النوع المحصّل و ما به أيّية الحقيقة[٥] المتأصّلة، و كالعرضي مطلقاً[٦]. إذ ليس له حقيقة متأصّلة و لا تحصّل نوعيّ و لا أحدية جنسية، و كنوعٍ ليس هو في جنس ـإن صحّ ـ و كذلك شخصٍ ليس هو في نوع.

تصحيح
في المعاني الثلاثة للفظَي القبول و الفعل

إنّ كلّا من لفظَي[٧] القبول و الفعل عندنا ـرؤساء الحكمة الإلهية ـ يقع[٨] في الإصطلاح الصناعي بالاشتراك [٣٨] على معانٍ ثلاثةٍ:

أحدها: القوّة الاستعدادية لمادّةٍ مّا[٩] بالقياس إلى كمالٍ يطرء عليها و الخروج من تلك القوّة إلى التلبّس بذلك المستعدّ له بالفعل و[١٠] القوّة الجوازية لنفس الذات الباطلة بحسب نفسها و فعلية الحقّية[١١] لها بحسب الواقع؛ و لايكون القابل و الفاعل من هذا[١٢] السبيل؛ أي ما له هذا القبول و ما منه هذا الفعل إلّا ذاتين منفصلتين متباينتَين في الوجود. فمن المنصرح أنّ الشيء لايكون مُخرجَ ذاته من القوّة إلى الفعل و إلّا لم يكن تقع[١٣] ذاته تحت ملابسة ما بالقوّة أصلاً و لا مبدأً لتغيّر ما في ذاته. إذ لو كانت ذاته مبدأً لثبوت صفةٍ مّا لذاته لكان تدوم تلك الصفة لذاته مادامت ذاته بتّيةً[١٤] و لكن حيثيتا القوّةِ و الفعليةِ على الوجه الأوّل ليستا تتصحّحان[١٥] لشيءٍ واحدِ الذات إلّا أن يكون ملتئمَ الحقيقة من أُمور

---

١. س: ـ محصّلة. ٢. ج: ـ واحدة. ٣. س، ن: مدخل.
٤. ن: ـ أصلاً. ٥. س: المهيّة.
٦. أي سواء كان من ثوان المعقولات، كالجنس و النوع؛ أو لا، كالأبيض و الأسود. «منه سلّمه اللّه»
٧. ج: لفظتي. ٨. س: تقع. ٩. ن: ـ ما.
١٠. س: أو. ١١. ن: الحقيقة. ١٢. س: هذه.
١٣. ج، س: يقع. ١٤. س: بتّتة؛ ن: بتّةً. ١٥. ن: يتصحّحان.

متكثّرة بالفعل متباينة بالوجود هي مبادي الحيثيات المتكثّرة فيه؛ و هما على الوجه الأخير ليستا تستوجبان تكثيرَ الحيثية للذات إلّا في لحاظ العقل لا بحسب الأعيان.

و ثانيها: الانفعال و التأثّر عن فاعلٍ عالٍ، و الفعل والتأثير في[١] منفعل سافل. فالقابل من هذا السبيل ما ينفعل من جنبة[٢] عالية، و الفاعل ما يفعل في جنبة[٣] سافلة؛ و هما ليسا يستوجبان[٤] تكثّرَ ذات الموضوع بحسب الأعيان البتّة، بل ربّما يتّفقان للشيء البسيط[٥] الذات في الوجود إذا كان متكثّرَ الحيثيات بحسب ذاته في لحاظ العقل، كما الجواهر[٦] المفارقة العقلية و لاسيّما روح القدس بحسب قياسها إلى جناب الجاعل الحقّ و قياسها إلى النفوس الناطقة الإنسانية؛ و كذلک النفس الإنسانية بالقياس إلى عالم الأنوار القدسية و إلى الجنبة الجسدانية[٧].

و ثالثها: الموصوفية و[٨] المنتزع منهية بالقياس إلى مفهومٍ مّا بالذات و اقتضاء الذات بنفسها تلک[٩] الموصوفيةَ؛ و ليس الفاعل و القابل[١٠] من هذا السبيل[١١] إلّا نفس الذات الملزومة لمعنىً مّا بما هي بنفسها ملزومة له. فهذان ليسا يستوجبان تكثّرَ الموضوع لا بنفس الذات و لا بحيثياتٍ سابقةٍ في جوهر الذات؛[١٢] و على هذا السنّة شأن المهيّات بالقياس إلى لوازمها.

فإذن القبول بالمعنيَين[١٣] الأوّلين[١٤] لا يكون إلّا نسبة[١٥] جوازية و الفعل إلّا نسبة[١٦] وجوبية؛ و أمّا القابلية بهذا المعنى الأخير فليست تأبى النسبةَ[١٧] الوجوبية التي تستحقّها الفاعلية؛ فلذلک لم يكن يمتنع أن تكونا للبسيط[١٨] الحقّ الأحديّ الذات من كلّ جهة، و

---

١. ن: من.
٢. ن: جنسية.
٣. ن: جنسية.
٤. ج: تستوجبان.
٥. ج: بسيط.
٦. ن: كالجواهر.
٧. ن: الجدانية.
٨. ج: في.
٩. ج: بتلک.
١٠. ن: القابل و الفاعل.
١١. ج: القبيل.
١٢. هامش «س»: فإنّ المنتزع منهية لاتصادم مبدئيةَ الانتزاع و لاتستوجب أن يكون ما هو المنتزع منه غير ما هو المبدأ لصحّة الانتزاع و المقتضي لها البتّة. «منه سلّمه اللّه»
١٣. س: بالمعنين.
١٤. ج: الأوّليين.
١٥. ج: بنسبة.
١٦. ج: بنسبة.
١٧. س: بالنسبة؛ ن: تانى النسبة.
١٨. ج: تكون البسيط.

صار من المستبينات السبيل أنّ الشيء البسيط عنه و فيه فيه[1] واحد، كما ما ذاته لذاته العاقل و المعقول فيه واحد و إنّما الاختلاف في التعبير و التسمية لا غير.

تصحيح
في أنّ علّة الفاقة إلى العلّة هو الجواز الذاتي لا الحدوث

أما عندك من المنصرحات أنّ وجوب الفعلية لذاتٍ مّا بنفس جوهر الذات أو امتناعها موجب تامّ للاستغناء عن العلّة مطلقاً، و كلّ ما هو مقتضٍ تامٌّ لشيءٍ [۳۹] فإنّ انتفائه هو العلّة التامّة لانتفائه بتّةً؟! فإذن لا ضرورة طرفَي الفعلية و اللافعلية للذات بنفس جوهر الذات تامّة العلّية للافتياق إلى العلّة في فعلية أحد الطرفين لا محالة؛ فالجواز الذاتي علّة تامّة للفاقة إلى العلّة، [٤٠] و لا حظّ للحدوث من المدخلية شطريةً و شرطيةً أصلاً.

تصحيح
في إبطال كون الحدوث علّةً لفاقة الممكن إلى العلّة

الذين يرون طباعَ[2] الإمكان علّةَ الفاقة إلى الجاعل هم الحكماء المتبصّرون حقّاً؛ و أمّا البشرط[3] الحدوثيّون فلايفارقهم أن يصحبوا مسوّغين خروجَ طباع[4] القوّة و اللاضرورة إلى الفعلية[5] و الضرورة، لا من تلقاء أمرٍ يقتضيه بل جزافاً؛ و لا بمقتضٍ[6] رأساً؛ و ذلک إذا فرضت الذات الجائزة قديمةَ الوجود؛ و كذلک[7] في بقاء الوجود بعد الحدوث. إذ لا يعقل الانسلاخ عن لا ضرورة الطرفين بالنظر إلى نفس الذات بعد الحدوث؛ ﴿ فَمَا لِهٰؤلاءِ القَوْمِ لايَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيْثاً ﴾[8].

---

۱. س: ـ فيه.
۲. ن: طبايع.
۳. س: بشرط.
۴. ن: طبايع.
۵. ن: القوّة.
۶. ن: بمقتضي.
۷. س: لا كذلک.
۸. النساء / ۷۸.

تصحيح
في العلّة التي يفتاق الممكن إليه بالقصد الأوّل

إنّما المفتاق إليه بالقصد الأوّل هو العلّة الجاعلة [٤١] التي تفعل الذاتَ و الوجودَ، و ساير العلل مصحّحات الاستناد إلى الجاعل و مهيّئات الصلوح للمجعولية و لقبول الجعل من تلقائه و إلّا كانت إمّا للفاقة إلى العلّة علّةٌ وراء طباع الجواز، و إمّا الجائزات بأسرها سواسية في الافتياق إلى ساير العلل.

تصحيح
في قاعدة الشيء ما لم‌يجب لم‌يوجد

[٤٢] الشيء ما لم‌يجب لم‌يتجوهر و ما لم‌يجب لم‌يوجد؛ فما هو جائز الطرفين بالذات لايتعيّن له أحدهما بالفعلية إلّا بالوجوب عن العلّة؛ و يجب أن [١] يجب المجعول بجاعله التامّ و بالقياس إليه جميعاً، و جاعله التامّ لا به بل بالقياس إليه فقط. أ ليس إذا تمّ نصابُ الوجوب بتّت [٢] النسبة الجوازية إلى [٣] الفعلية و اللافعلية، و ماز أحد الطرفين من الآخر بالتعيّن [٤]، و جَبَّ عرقُ الطلب على السائل عن سبب الترجيح؟! و كفى لتحقّقِ وجوب الوجوب و وجوب وجوب الوجوب [٥] متمادياً إلى حيث يستطيعه لحاظُ العقل.

و أمّا الأولوية الغير الوجوبية على ما يحسبه المتكلّفون [٦] الخارصون بالظنّ ما لايعلمون، فإذ هي لم‌تبلغ نصابَ البتّ و الجبّ [٧] لم‌يكن يمتنع معها و بحسبها التقرّر و اللاتقرّر و الصدور و اللاصدور، بل إنّها تبقي حاصلةً بعينها على كلٍّ من الفرضين؛ فتكون [٨] هي مستمرّةَ الانحفاظ [٩] في الصورتين مشتركةَ الاستمرار بين الطرفين؛ فتكون [١٠] لا محالة مستويةَ النسبة إلى الأمرين؛ فإذن يعود طلب سبب الترجيح جذعاً،

---

١. ج: + يكون. ٢. س، ج، ن: بتّ. ٣. س: - إلى.
٤. ج، ن: بالتعيين. ٥. س: - و وجوب وجوب الوجوب. ٦. ن: المتكلّمون.
٧. س، ن: + و. ٨. ن: فيكون. ٩. ن: الانحاظ.
١٠. ج، ن: فيكون.

فيفتاق من رأسٍ:

إمّا[۱] إلى حصول شيءٍ ثالثٍ به ينماز[۲] التقرّر[۳] من البطلان بالتعيّن [٤٣] و يستميز[۴] الصدور من اللاصدور؛ فينخرق فرض تامّية الجاعل و ينهض الفحص هناك أيضاً.

و إمّا إلى الأولوية طارفةً طريّةً وراء تلك الأولوية [٤٤] التالدة.

ثمّ هي أيضاً غير وجوبية؛ فلاتستطيع أن تميّز أحدَ طرفَي النسبة الجوازية من الآخر و يتمادي الأمر ذاهباً إلى لانهاية، و الأولويات المتمادية إلى لانهاية[۵] بأسرها على شاكلة الأولوية[۶] الأولىٰ في حكم عدم الإغناء و افتقار[۷] الإجداء لكون[۸] النسبة الجوازية مع ذلك كلّه قائمةً بعد على قطبها.

و بالجملة: الفرق بين الوجوبات في صورة الأولوية الوجوبية و الأولويات[۹] في صورة الأولوية الغير الوجوبية أنّ الوجوبات من التوابع اللازمة في لحاظ العقل، و اللانهاية فيها لايقفية[۱۰]، و النسبة الجوازية في كلّ مرتبة مبتوتة بنفس اقتضاء المتبوع الملزوم الأصل، و الأولويات من المرجّحات المتقدّمة بحسب نفس الأمر، و اللانهاية فيها عددية بالفعل[۱۱]؛ لتوقّف حصول المجعول عليها؛ و النسبة الجوازية التي هي مثار الفاقة إلى العلّة و منبع الحاجة[۱۲] إلى الجاعل غير مبتوتة في شيء من المراتب بشيءٍ أصلاً.

فإذن قد استوى الحقّ في المسألة على عرشه، و الحمد للّه ربّ العالمين.

تصحيح
في أنّ كلّ تجوهرٍ و وجودٍ جائزالذات محفوفٌ بوجوبين

ذاك هو الوجوب السابق، و إذا وجب تجوهرُ الشيء و وجودُه عن الجاعل تجوهرَ مِن تلقائه و وجد؛ فوجب تجوهرُه[۱۳] و وجودُه وجوباً[۱۴] لاحقاً يقال[۱۵] له الضرورة بشرط

---

۱. ن: ـ إمّا.
۲. ن: يتماز.
۳. س: التفرّق.
۴. ن: يستمرّ.
۵. ج: ـ و الأولويات المتمادية إلى لانهاية.
۶. ج: + الوجوبية و الأولويات.
۷. ج، س، ن: افتقاد.
۸. ج: الكون.
۹. ج، س: الأوليات.
۱۰. ن: لاتقفية.
۱۱. ن: بالعقل.
۱۲. س: لحاجة.
۱۳. ج: بجوهره.
۱۴. ن: وجوداً.
۱۵. س: تقال.

المحمول و [٤٥] أخيرة الضرورات السبع؛ و هو أيضاً وجوب بالغير. فإذن كلّ تجوهر و وجود جائز بالذات، فإنّه لا محالة محفوف بوجوبين: سابقٍ و لاحقٍ؛ و كذلك كلّ بطلان و عدم جائز بالذات؛ فإنّ ما أكسبه الوجود وجوباً أكسبه العدم امتناعاً.

تصحيح
في أنّ الوجود و التشخّص متساوقان

الشيء ما لم‌يتشخَّص لم‌يوجَد و ما لم‌يوجَد لم‌يتشخَّص، على أنّهما متساوقان[١] ليس أحدهما على الآخر متقدّمَ المرتبة.

لست أقول: ما لم‌يصر شخصياً يأبى بنفس ذاته الكثرةَ ـ أي الاشتراك[٢] الحملي ـ و لو في التصوّر، [٤٦] لوجود الطبائع المرسلة في الأعيان بقضاء العقل و حكم البرهان، بل إنّي أقول: ما لم‌يحتفّ بالتشخّص؛ فالمحفوف بالتشخّص أعمّ من المتشخّص.

أ ليس إنّما التشخّص بحسب[٣] نحو وجودٍ يخصّ الشيءَ منمازاً، و الطبيعة المرسلة[٤] بحسب وجودها المختصّ بها ذات وحدةٍ مبهمةٍ بالقياس إلى الأفراد غير مستنكفةٍ أن تحفّها خصوصيات عديدة شخصية أو تضمّن فيها فصول كثيرة محصّلة؟! فهي لا محالة بحقيقتها المبهمة الذات و وحدتها المستبهمة التحصّل عينُ الأفراد الشخصية في الوجود و مخلوطة بعوارضها المشخِّصة.

و أمّا الشخص المخلوط بالطبيعة في الوجود فَعَلىٰ خلاف تلك الشاكلة؛ حيث العقل يصادفه[٥] عند التحليل في لحاظ التعيّن و الإبهام منسوباً إليه الوجود، متميّزاً[٦] عن جملة ما سواه في التقرّر، غير صحيح الحمل بحسب ذلك الوجود و لا بالإمكان إلّا على هويّة واحدة هي هو بعينه لا غير.

---

١. ج: متساويتان.
٢. س: الاشراك.
٣. ج: ـ بحسب.
٤. ن: الموسلة.
٥. ن: يصادقه.
٦. ن: مستميزاً.

تصحيح
في المطالب الأصلية و الفرعية

إنّ للمطالب المتولّدة [۱] في العلوم و الصناعات [٤٧]اُمّهات أربعاً: مطلب ما [۲] و مطلب هل و مطلب لِم و مطلب أيّ؛ [۳] فـ «ما» و «أيّ» في سبيل التصوّر للحقيقة التصوّرية، و «هل» و «لِمَ» في سبيل التصديق و الهيئة [۴] التأليفية.

و الـ« ما » ضربان: مائية شارحة للإسم و مائية حقيقية، و كلاهما لا يصحّان [۵] سؤالاً و جواباً إلّا بجوهريات الحقيقية، إمّا بحسب دلالة الإسم و إمّا بحسب الوقوع في التجوهر. فالأجوبة لا محالة حدود إسمية و حدود تجوهرية، و كلّ من الطائفتين [٤٨] إمّا حدود توسّعية على التجوّز، كما للأجناس [٦] القصيّة [٧] و الفصول البسيطة؛ و إمّا حدود حقيقية [۸] على الحقيقة إنّما هي لأولات المهيّات النوعية .

والإجمال و التفصيل المائزان اعتبارَ المحدودية من اعتبار الحدّية ـ أعني التمائزَ بالتعيّن و الإبهام في اللحاظ التحليلي ـ [٤٩] متصحّحان في التي بحسب الإسم و في التي بحسب التجوهر و الوجود جميعاً.

و أمّا الرسوم، فإذ هي لا تعطي إلّا العوارض و لا علم بالحقيقة إلّا العلم بالكُنه؛ فلا مساقَ لها إلى شيء من المائيّتين و لا مساغ لها فيهما أصلاً.

و الأيّ لتميّز [۹] المهيّة و أيّية الحقيقة؛ فإن كانت الأيّية [۱۰] بحسب نفس جوهر الحقيقة كانت بالذاتيات و الفصول، و إن كانت بحسب المرتبة المتأخّرة عن نفس الذات كانت بالعوارض و الخواصّ.

والهل ثلاثة أضرب:

---

۱. ن: المتولّدت.
۲. س، ن: + و مطلب أىّ.
۳. س، ن: ـ «و مطلب أىّ». و فى الهامش: و يطلب به تميز الشيء عن مشاركه في الجنس أو في الوجود؛ و في الجملة يطلب به التميّز في أمر ذاتي أو عرضي. «نوري»
۴. ج، ن: للهيئة.
۵. ج: لايتصحّحان؛ ن: لايصلحان.
٦. ن: لاجناس.
۷. ن: القضية.
۸. ن: حقيقة.
۹. ن: التمييز.
۱۰. س: الاتية.

هل[١] الشيء في نفس ذاته؛ و هي هلية بسيطة حقيقية[٢].

و هل وجوده على الإطلاق؛ أي وجوده في نفسه؛ و هي هلية بسيطة مشهورية؛ [٥٠] و صيّور الأمر[٣] فيها أيضاً عند التفتيش[٤] هو مفاد البسيطة الحقيقية لا غير.

و هل شيء للشيء؛ أي وجود الشيء على صفة؛ و هي هلية مركّبة.[٥]

و اللِم لتطلّب العلّة و تعرّفها، إمّا لمجرّد التصديق بالعقد[٦] و إمّا للشيء نفسه؛ فإمّا في الهلية[٧] البسيطة[٨] و إمّا في الهلية[٩] المركّبة. ثمّ إمّا التطلّب و التعرّف للعلّة الجاعلة و إمّا للعلّة الكمالية الغائية التي هي العلّة الفاعلية لجاعلية الجاعل.

و إنّ أحرى المطالب باستحقاق التقديم مطلبُ الـ« ما » الذي بحسب الشرح، ثمّ بالتباعة له مطلب الهل البسيط، ثمّ مطلب الـ« ما » الذي بحسب جوهر الذات في تقرّرها، ثمّ مطلب الأيّ بقسمَيه، ثمّ مطلب الهل المركّب، ثمّ مطلب اللِم الذي لنفس الاعتقاد، ثمّ مطلب اللِم الذي للأمر نفسه بحسب العلّة الجاعلة، ثمّ مطلب اللِم الذي للأمر نفسه بحسب العلّة الكمالية.

فهذه هي المطالب الأُصول؛[١٠] و أمّا مطلب مَن الذي هو لتطلّب الهويّة الشخصية و تعرّفها فإمّا أنّه يعتبر بإزاء مطلب الـ« ما » الذي هو لتطلّب الحقيقة المرسلة و تعرّفها، فيجعل من ذيالته و ذنابته؛ و إمّا أنّه يدرج[١١] في ذيالة مطلب الأيّ لكونه للأيّية الشخصية

---

١. ن: + هل. ٢. ن: حقيقة.

٣. هامش «ن»: صيّور الأمر آخره و ما يؤول إليه. ٤. ج: التفنيش.

٥. هامش «س»: و الفرق بين بسيطه و مركّبه أنّ الموجود في الأوّل محمول و في الثاني رابطة، كقولنا: « هل زيد موجود » للأوّل و « هل زيد موجود في الدار » للثاني.

٦. قوله: «لمجرّد التصديق بالعقد» يعني الواسطة في الإثبات و العلم؛ و مقابله هو طلب الواسطة في الثبوت و الواقع. فالأوّل يعمّ الإنّ و اللمّ، و الثاني يخصّ بالثاني. « نوري » ٧. س: الهليته؛ ج: هليته.

٨. ن: ـ فإمّا في الهلية البسيطة. ٩. س: هليته؛ ج، ن: هلية.

١٠. هامش «س»: إنّما كانت لوجوه: أحدها أنّه لايقوم غيرها مقامها؛ ثانيها: أنّ غيرها يرجع إليها؛ و ثالثها: أنّ الحدّ و البرهان يحتاجان إليها دون غيرها؛ و لذلك كلّه سمّيت بأُمّهات المطالب. « منه سلّمه اللّه »

١١. ج: مدرج.

بعد الأيّية النوعية، كما ذاك للأيّية النوعية من بعد الأحدية الجنسية.

فأمّا سايرُ المطالبِ الفروع، كمطلب كم و مطلب كيف و مطلب أين و مطلب متىٰ فهي[۱] إمّا ذناباتٌ[۲] للأيّ و إمّا مدرجة في ذيالات الهل المركّب.

تصحيح
في البرهان و أقسامه

البرهان ـ و هو القياس، اليقيني المقدّمات، المنتج لعقدٍ هو نسبة حدَّى النتيجةِ ـ لابدّ و أن يكون الحدّ الأوسط فيه علّةً للتصديق بالعقد لا محالة؛ فإن كان [۵۱] مع ذلک علّةً لمفاد العقد في نفس الأمر كان برهانَ لمٍّ، و إلّا كان برهانَ إنٍّ؛ فإن كان الأوسط فيه معلولاً لمفاد العقد فهو الذي يخصّه إسمُ الدليل، و إن كان هو و إيّاه متلازمين من حيث هما معلولا علّةٍ واحدةٍ في درجةٍ واحدةٍ[۳] ـ [۵۲] لستُ أقول: من حيثية واحدة؛ [۵۳] و لكنّي أقول: من حيثيتَين متصافقتَين في درجة واحدة ـ[۴] فهو برهان الإنّ على الإطلاق.

تصحيح
في شرائط برهانَى اللمّ و الإنّ

إنّما المعتبر في برهان اللمّ علّيةُ الأوسط لوجود الأكبر أو لا وجوده للأصغر، لا لوجوده أو لا وجوده في نفسه؛ و في برهان الإنّ أيضاً معلولية الأوسط لوجود الأكبر أو لا وجوده للأصغر، لا لوجوده أو لا وجوده في نفسه؛ و كذلک المعتبر من جانب الأوسط ليس إلّا

---

۱. ن: فهذه. ۲. ج: ذيالات.

۳. هامش «س»: أي بالنظر إلى طباع المتلازمين بحيث يكون كلّ منهما بطباعه مستوجباً استنادَه إلى ما هو جاعل الآخر تعيّنه من حيثية هي في درجة حيثيّة استناده إليه. «منه سلّمه الله»

۴. قوله: «في درجة واحدة» فلابدّ من اجتماع الحيثيتين المتصافقتين في المنزلة و في التقرّر، و من اتّحادهما في الوجود و التحقّق مع تغايرهما في المفهوم و المعنى. فلو لم يكونا متّحداً فيه للزم الاستناد إلى لا نهاية، و لاينقطع سلسلة الاستناد إلّا بهذا الاتّحاد. «نوري»

وجوده أو لا وجوده للأصغر، لا وجوده أو لا وجوده في نفسه؛ فلا سواء العلّية و المعلولية بحسب الوجود أو اللاوجود مرسلاً و العلّية بحسب الوجود أو اللاوجود للأصغر[١]، بل ربّما كان المعلول بحسب الوجود في نفسه على الإرسال علّةً بحسب الوجود للأصغر؛ فلذلك كان قولنا: «الجسم مؤلَّفٌ، [٥٤] و لكلّ مؤلَّفٍ مؤلِّفٌ؛ فللجسم مؤلِّفٌ» برهاناً لمّياً؛ فالمؤلِّف و المؤلَّف متعاكسان في العلّية و المعلولية بحسب وجود[٢] كلّ منهما في نفسه و بحسب وجودهما للأصغر؛ فكون[٣] الجسم مؤلَّفاً علّةٌ لكونه ذا مؤلِّفٍ و إن كان المؤلَّف بحسب وجوده في نفسه معلولَ وجود المؤلِّف[٤].

و إنّما يعنى بالمؤلَّف و المؤلِّف ـ في مثل مقامنا هذا ـ ما هو مؤتلف في جوهره و ما هو الصانع لجوهر الحقيقة المؤتلفة، لا هما بما هما في درجة التضايف. فمن المنصرحات[٥] أنّ توسيط المضاف طفيفُ الجدوي في العلوم، و العلم بإحدى المضافين بما هو مضاف[٦] مضمّن في نفس العلم[٧] بالآخر.

تصحيح

في أولى البراهين بإعطاء اليقين و أحقّها بإطلاق إسم البرهان عليه

[٥٥] أ ليس اليقين إنّما هو العقل المضاعف[٨] للشيء؛ أي العلم التصديقي[٩] بكونه و

---

١. ج: كذلك المعتبر من جانب الأوسط ليس إلّا وجوده أو لا وجوده للأصغر لا وجوده أو لا وجوده مرسلاً، و العلّية و المعلولية بحسب الوجود أو اللاوجود في نفسه؛ فلا سواء العلّية و المعلولية بحسب الوجود أو اللاوجود للأصغر.

٢. س: وجوده.

٣. ن: يكون.

٤. ن: + في نفسه.

٥. ن: المتصرّحات.

٦. ن: ـ مضاف.

٧. ج: «الأمر». لعلّ الأصحّ: «مضمّن في نفسه العلمَ بالآخر» أو «مضمّن في نفس الأمر العلمَ بالآخر».

٨. س: المضاف.

٩. هامش «س»: مراتب التصديق المنطلقة عليها العلوم الإذعانية ثلاث:

الأوّل: العقل المضاعف المعبّر عنه باليقين؛ و يعتبر في حقيقته أُمور أربعة: اثنان في جنبة المعلوم و اثنان في جنبة العلم. أمّا اللذان من جنبة المعلوم: فأن يقع بالفعل في الاعتقاد أنّه متحقّق و أن يكون معه بالفعل أو بالقوّة القريبة من

←

→

الفعل حدّاً في اعتقادٍ ثانٍ مع الاعتقاد الأوّل أنّ نقيضه غير ممكن التحقّق أصلاً، لا معه و لا في حيّزه لا محالة. و أمّا اللذان من جنبة العلم: فأن يكون ذانك الاعتقادان على سبيل الدوام مهما يكن لها المصدّق به غير مذهول عنه؛ و أن يكون دوامها على سبيل الوجوب و استحالة الانقلاب إلى الزوال.

ثمّ يجب أن يكون حكم سالب النقيض حكمَ المصدّق به الأصل، و حكمُ اعتقادِه حكمُ اعتقادِه؛ و على هذا السبيلِ المراتبُ الشفعيةُ في السلب إلى لا نهاية؛ و حكمُ سالبِ سالبِ النقيض و اعتقادِه حكمُ النقيض و اعتقادِه و هكذا إلى لا نهاية في المراتب السلبية الوترية؛ كما قال شريكنا السالف في كتاب التعليقات [ص ۲۲]: «اليقين هو أن تعلم أنّك قد علمته و تعلم أنّك تعلم أنّك علمته إلى ما لا نهاية؛ و الإدراك للذات هذه سبيله، فإنّك تدرك ذاتك و تعلم أنّك أدركتها و تعلم أنّك تعلم أنّك أدركتها إلى ما لا نهاية.»

المرتبة الثانية: العقل الفذّ المعبّر عنه بشبه اليقين؛ و هو أن يكون تحقّقُ المعلومِ مصدّقاً به، و كذلك عدم تحقّق نقيضه تحقّقٌ لا يستقرّ و لكن لا على سبيل أن يُعتقد وجوب المصدّق به في حيّز الذي هو واقع فيه البتّة و امتناع تحقّق نقيضه من بدو الأمر بدلاً عنه، و لا على سبيل أن يكون اعتقادُ تحقّقِ ذلك المصدّق به في حيّزه واجبَ الدوام البتّة و إن كان هو دائماً اتّفاقاً من غير أن يكون المعلوم الضرورة بتّةً. فإذن إنّما المعتبر في هذه بقاء تحقّق المصدّق به بحسب الاعتقاد و بقاء اعتقاد تحقّقه في حيّزه من غير أن يكون تحقّقه في الاعتقاد على سبيل الوجوب و لا أن يكون اعتقاد تحقّقه على سبيل الضرورة البتّة.

المرتبة الثالثة: الاعتقاد الراجح المعبّر عنه بالظنّ؛ و هو أن يكون المصدّق به غير متعيّن التحقّق البتّة بحسب الاعتقاد بحيث لو كان نقيضه مشعوراً به كان البتّة محكوماً عليه بعدم التحقّق في حيّزه بدلاً عنه من بدو الأمر، بل يكون ذاك أيضاً في بُقعة الاحتمال و إن كان مرجوحاً. فهناك كما ليس يُعتبر وجوبُ تحقّقِ المصدّق به و وجوبُ دوامِ اعتقاده المعتبران في اليقين فكذلك ليس يُعتبر تميّزُه عن نقيضه في الحقّية و حقّية الفعلية و لا بقاء اعتقاده واقعاً البتّة حين ما يُشعر بنقيضه.

و هذا تحصيل قول شريكنا السابق في أوّل أولى برهان الشفاء، حيث يقول: «إنّ التصديق على مراتب:

فمنه يقيني يُعتقد معه اعتقادٌ ثانٍ إمّا بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل أنّ المصدّق به لا يمكن أن لا يكون على ما هو عليه إذا كان لا يمكن زوال هذا الاعتقاد فيه.

و منه شبيه باليقين؛ و هو إمّا الذي يُعتقد فيه اعتقادٌ واحدٌ؛ و الاعتقاد الثاني الذي ذكرناه غير معتقد معه بالفعل و لا بالقوّة القريبة [الشفاء: + من الفعل] بل هو بحيث لو عسى أن نُبّه عليه بطل استحكامُ التصديق الأوّل أو إن كان معتقداً كان جائز الزوال إلّا أنّ اعتقاد الأوّل متقرّر لا يُعتقد معه بالفعل لنقيضه إمكان.

و منه اقناعي ظنّي دون ذلك؛ و هو أن يُعتقد الاعتقاد الأوّل و يكون هو اعتقادٌ ثانٍ إمّا بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل أنّ لنقيضه إمكاناً، و إن لم يُعتقد هذا فلأنّ الذهن لا يتعرّض له و هو بالحقيقة مظنون.» انتهى كلامه. [الشفاء، الفنّ الخامس (المنطق) ج ۳، الفصل الأوّل، المقالة الأولى، ص ۵۱.]

←

بضرورة كونه و امتناع لاكونه علماً دائماً يستحيل أن ينقلب جهلاً؟! و المعلول لا ضرورة لحصوله أو لا حصوله بحسب نفسه، بل إنّما له ذلک من تلقاء تحقّق علّته الموجبة التامّة أو لا تحقّقها لا غير.

فإذن ربثما ليس العلم التعقّلي المضاعف بتقرّر ما هو علّة الشيء[١] الموجبة إيّاه، لا علم بوجود ذلک الشيء على الجهة الوجوبية و إن كان قد عُلم وجود المعلول بالفعل لا من سبيل العلّة؛ فإنّما يكون ما نيل بالعلم وجوداً جوازياً بالفعل لا على الشاكلة المتأكّدة الوجوبية بتّةً.

فإذن إذا جُعل المعلول ـ المعلوم الوجود بالفعل لا من سبيل العلّة ـ حدّاً أوسط[٢] في البرهان لم‌يكن يتصحّح بذلک إلّا أن ينال بالعلم مجرّد الوجود بالفعل لما هو علّته و إن كان على سبيل الجواز لا على جهة التأكّد و الشاكلة[٣] التي هي سنّة[٤] الوجوب. إذ ليس للشيء وجوب من سبيل معلوله؛ و بالجملة: من سبيل ما ليس هو علّته[٥] الموجبة بتّةً[٦]؛ فإن غرّک أنّ العلّة و إن لم‌يكن لها وجوب بالمعلول فإنّ لها وجوباً بالقياس إلى المعلول؛ فإذا عُلم وجود المعلول عُلم للعلّة وجوبٌ بالقياس؛ فاسترِح[٧] اغترارَک، و اعلمن أنّه لايكون في وجوب الشيء بالقياس إلى الغير اعتبارُ أنّ للشيء وجوباً بالفعل ولكن بحسب الغير، بل إنّما يكون بحسبه للغير مجرّد استدعاء ـ لا على سبيل الاقتضاء ـ أن يكون للشيء وجوب إمّا بنفسه و إمّا من تلقاء علّته[٨]؛ و سواء على ذلک الاعتبار أ[٩] كان

←

و المراتب الثلاثة: كما إذا عُلم وجودُ النار من سبيل العلم بأسبابها المتأدّية إليها أو من سبيل العلم بمعلولها ـ كمشاهدة الدخان ـ أو من سبيل إخبار مَن يوثق به بوجودها.

و أمّا التصديق الذي يفيده القياس الجدلي مِن أوضاع غير حقّة و مشهورات غير برهانية أو القياس السوفسطيقي مِن موادّ كاذبة و صور فاسدة مغالطية، فإنّما هو مشبّة باليقين على اصطلاح آخر من حيث إنّه على صورة اليقين أو على صورة شبه اليقين في ظاهر الأمر؛ و ليس هو شيئاً منها في الحقيقة. «منه سلّمه اللّه تعالى»

١. ج: للشيء. ٢. ج: أوسطاً. ٣. ج، س: ـ و الشاكلة.
٤. س: ستّة. ٥. س: علّة. ٦. ج: ـ بتّةً.
٧. ج: فاسترح. ٨. ن: علّة. ٩. ن: ـ أ.

الشيء بحسب نفسه و في[۱] نفس الأمر واجباً أم لا بل جائزاً أو ممتنعاً.

ثمّ و لو عزل النظر عن ذلک فإنّما الوجوب بالفعل بالقياس إلى الغير فرع خروج الغير في نفسه بالفعل من الجواز إلى الوجوب، و المعلول ليس يخرج في نفسه بالفعل من الجواز إلى الوجوب إلّا من تلقاء وجوب العلّة؛ فلو اقتنص[۲] وجوب العلّة من تلقاء المعلول لكان قد عاد الأمر دائراً؛ و كذلک سبيل القول في أحد معلولَى علّةٍ واحدةٍ بالنسبة إلى شقيقه الآخر.

فإذن قد اقترّ[۳] أنّ أولى البراهين بإعطاء اليقين و أحقّها بإطلاق[۴] إسم البرهان عليه إنّما الذي هو من السبيل اللمّي.

و من سبيل آخر: هل أنت مستيقن أنّ جوهرَ ذاتِ المعلول ظلٌّ ذاتِ علّته الموجبة؛ فلاجرم مهما عُقلت العلّة الموجبة التامّة عقلاً تامّاً و اكتنهت بما هي علّة موجبة تامّة ـ لسنا نقول: من حيث تلحظ حيثية العلّية المضايفة للمعلولية، ولكنّا نقول: من كُنه الحيثية التي هي بها موجبة تامّة تنبعث عنها بنفسها نفسُ ذات المعلول انبعاثاً أوّلياً ـ فقد عُقل المعلول لا محالة بإنّيتِه و مهيّتِه[۵] جميعاً؛ و إذا عُقل المعلول عقلاً تامّاً فإنّما يكون يستوجب ذلک أن تُعقل العلّة الموجبة بإنّيتها[٦]؛ إذ إنّ العلم التامّ بالعلّة الموجبة يستوجب العلمَ التامَّ بإنّية المعلول و بخصوصية مهيّته؛ فاتّخاذ العلّة حدّاً أوسط سبيل مستبين للاقتناص إلى اليقين التامّ الدائم بالمعلول بتّةً؛ و إذ إنّ العلم التامّ[۷] بالمعلول لا يستوجب العلمَ التامَّ بخصوصية مهيّة[۸] العلّة الموجبة بل إنّما العلم الناقص بخصوص إنّيتها لا غير، لم يكن يهدي هو فى الحدّ الأوسط إلى اليقين التامّ الدائم سبيلاً؛ [٥٦] نعم العلم التامّ بجوهر ذات المعلول علمٌ تامٌّ لا محالة بجوهرياته التي هي علل مهيّته، ولكن العلّية هناک ليست على هذا السبيل، بل هي على شاكلة أُخرىٰ.

---

۱. س: ـ في.
۲. ج: افيض.
۳. س، ن: اقرّ.
۴. س: بانطلاق؛ ن: بالطلاق.
۵. ج، س: بمهيّته.
٦. ج: + فقط لا بماهيتها أيضاً فإذن.
۷. ج: بتّة؛ فإذن العلم التامّ.
۸. ج: مهيّته.

تصحيح
في البرهان على ما لا سبب له

فإذن إذا كان مفاد العقد ممّا لا سبب له و إنّما وقوعه في نفس الأمر بحسب ذات الموضوع لا بعلّيةٍ و اقتضاءٍ[١] بل بنفس جوهر الذات؛ فإنّه يكون إمّا أنّه بيّنٌ بنفسه و إمّا أنّه مأيوسٌ عن تبيانه بالنظر؛ إذ لا يستبين من سبيل قياسي[٢] استبانةً يقينيةً. لأنّا إن[٣] وسّطنا ما ليس بسببٍ لم يكن يثمر اليقينَ و هو العقل المضاعف[٤]، و إن وسّطنا ما هو السبب انخرق الفرض.

تصحيح
في انقسام البرهان الإنّي إلى الإنّ المطلق و الدليل

ما تلونا عليك إنّما هو[٥] في البراهين الإنّية الساذجة بما هي إنّية ساذجة؛ [٥٧] فاعلمن أنّه ربّما ينعقد برهانٌ يقينيٌّ يثمر[٦] العقلَ المضاعفَ[٧]، و هو برهان إنٍّ إذا لم يكن إنّياً ساذجاً بل كان في صحابة اللمّ، إمّا من حيث إنّ الأكبر[٨] في صفق الأوسط من جهة اللمّية من تلقاء الموضوع و هو الأصغر، و ذلک في برهان الإنّ على الإطلاق؛ و إمّا من حيث إنّ عقده من بعد انعقاد برهان لمٍّ هو في صحابته و في مصافقته؛ و ذلک في الدليل.

أمّا الأوّل: ففي ما إذا كان شيءٌ ليس هو بالبسيط الحقّ و له عوارض ذاتية [٥٨] تلزم[٩] ذاته لنفس مهيّته: أحدها فطري اللزوم له، من حيث إنّه بيّن الاقتضاء له؛ و آخر منها خفيّ اللزوم له، من حيث إنّه غير بيّن الاقتضاء بالنسبة إليه؛ فيتّخذ الشيء حدّاً أصغر و الفطري اللزوم البيّن اللمّية حدّاً أوسط و المقتضي[١٠] [٥٩] اللزوم الخفيّ اللمّية[١١] حدّاً

---

١. ن: بعلّيته و اقتضائه.
٢. ن: قياس.
٣. ن: إذا.
٤. س: المضاف.
٥. ن: ـ هو.
٦. ن: ينهز.
٧. س: المضاف.
٨. ج: الأكثر.
٩. ج: يلزم.
١٠. ج، س: المقتض.
١١. ن: للمّية.

أكبر، كما قولنا: «الجوهر المجرّد وجوده لذاته لا لمادّةٍ، و كلّ ما وجوده لذاته لا لمادّةٍ فهو عاقل ذاته.»

و أمّا الثاني: فكما إذا برهن من سبيل اللمّ أنّ مجعولاً مّا في حدّ نفسه بحيث لايتصحّح أن يدخل في الوجود إلّا بعلّةٍ جاعلةٍ واجبةٍ بذاتها، ثمّ شوهد وجوده؛ فاستدلّ من سبيل الإنّ من وجوده المعلوم[1] لا من سبيل العلّة على وجود علّته[2] الجاعلة؛ فإنّ ذلک يثمر[3] العلمَ العقليَّ المضاعفَ بوجود[4] علّته و بوجوب وجودها و امتناع لا وجودها علماً ضرورياً يمتنع أن يزول بتّةً.

تصحيح
في ما ينعقد منه برهان اللمّ و الإنّ

برهان اللمّ و الإنّ[5] كما ينعقدان من الأقيسة الاقترانية من حمليتين أو من شرطيتين أو من حملي و شرطي أو شرطي و حملي، فكذلک ينعقدان من القياسات الاستثنائية، و المستثنیٰ فيها بإزاء الأوسط في الحمليات.

و إنّما يفيد من القياس الاستثنائي ما ينتج ما يعلم بعد الاستثناء، كما يفيد من القياس الاقتراني ما ينتج ما لايكون في درجة[6] شيء من المقدّمتين [۶۰] بل أغدف[7].

[۶۱] فأمّا قياس الخلف فلاينعقد منه إلّا برهان إنٍّ إلّا إذا ما رُدّ إلى المستقيم و كان في قوّة ما من السبيل اللمّي؛ [۶۲] و كذلک القياس المقسّم ـ و هو الاستقراء التامّ ـ لا يتصحّح

---

۱. ج: المعلول. ۲. ج: العلّة. ۳. ن: ينهز.
۴. س: لوجود. ۵. ج: برهانا الإنّ و اللمّ. ۶. ج: درجته.
۷. «أغدف المرأة قناعها» أی أرسلته علی وجهها؛ و «أغدف الليل» أرخی سدوله [ن: + أظلم.] الصحاح، ج ۳، ص ۱۴۰۹.

و في هامش «س»: قد وقفنا مثل هذه اللفظة في برهان الشفاء، و الصحيح فيها أغدف بالغين المعجمة و الدال المهملة و الفاء أخيراً؛ و ربّما تری بإبدال الراء مكان الدال علی ما قد أُخذ من بعض أئمّة الكتاب أعني الشفاء؛ و أمّا أعرف بالعين المهملة فمن صُنع المصحّفين، و قد يتكلّف بتصحيحه بإبدال الفاء قافاً. «منه سلّمه اللّه».

منه برهان لمّ بل[1] إنّما برهان إنٍّ ليس هو الذي على الإطلاق، بل الذي هو الدليل.

[٦٣] تصحيح
في أصناف من يُبرهن على وجود الواجب

إنّ أقواماً يتأمّلون في[2] المصنوعات فيؤمنون بالصانع الحقّ ـ تعالى سلطانه ـ و ليسوا يسلكون إلّا و ذلک سبيلهم، و هم أصاحيب: ﴿سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ أَنَّهُ الحَقُّ﴾[3].

و فريقاً من آل العقل و حزب اليقين يستشهدون بالحقّ على الخلق لا بالخلق على الحقّ، و يبصرون بأبصار عقولهم من كلّ شيءٍ وجهَه الكريم ـ تبارک إسمه و تعالى جدّه ـ فيتنازلون[4] من جاعل التقرّر و ناظم الوجود إلى مراتب المجعولات، متدرّجين إلى أقصىٰ النظام على أوثق السُّبُل[5] و [٦٤] آنق [٦٥] القِدَد، و لهم: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ﴾[6].

ثمّ الصدّيقون منهم؛ و أولئک الحكماء حقّاً لا ينظرون إلّا في طبيعة الموجود بما هو موجود[7] و لا يصغون[8] إلّا للسان حال الوجود بما هو وجود؛ فيسمعونه يشهد[9] بالواجب الحقّ الشهادة الكبرى.

تصحيح
في تبيين رابطٍ يُبرهن عليه باللمّية لإثبات وجود الواجب بالذات

فإذن إنّما الذي نحن في محاولة تبيانه [٦٦] أوّلاً ثبوت[10] رابطٍ يُبرهن عليه باللمّية؛ و المسألة المتحرّاة[11] بالبرهان هي إمّا[12] أنّ للعالم صانعاً واجباً بالذات؛ إذ[13] تحديق

---

١. ج: + هو.
٢. س، ن: ـ في.
٣. فصّلت / ٥٣.
٤. ن: فيتنزّلون.
٥. ج: السبيل.
٦. فصّلت / ٥٣.
٧. ج: وجود.
٨. س، ن: لا يصغون.
٩. شهد الله أنّه لا إله إلّا هو. [آل عمران / ١٨] «نوري»
١٠. ج، س: + ما.
١١. ن: المتجرّاة.
١٢. ن: ـ إمّا.
١٣. ن: أو.

النظر و تدقيق التأمّل يكشف أنّ الجواز الذاتي علّة الفاقة[١] إلى جاعلٍ واجبٍ بالذات؛ و إمّا أنّ من لموجود[٢] قيّوماً واجباً بالذات؛ إذ[٣] طباع الموجود المطلق بحسب نفسه أو بحسب حال الوجود ـ و هو الوجوب ـ يقتضي ذلک. فإن ولج في سرّک أنّه[٤] حينئذٍ يكون صانعية الباري تعالى للعالم و صدق الموجود المطلق على ذاته بعلّةٍ هي وراء نفس ذاته و أنّه[٥] الحقّ ـ سبحانه و تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً ـ فاستزحه[٦] بأنّ لصانعيته للعالم لحاظين[٧]:

لحاظاً بحسب كونه شأن ذاته القدّوس و[٨] يتقدّس عن الاستناد إلى علّة أصلاً.

و لحاظاً بحسب كونه حالَ العالم من حيث استدعائه ذلک؛ و يرجع الأمر فيه إلى أنّ العالم يقتضي ـ بحسب طباع الجواز ـ أن يكون ذا صانعٍ واجبٍ بالذات. فالجائز[٩] الوجود بالذات بما أنّه جائز بالذات أدلّ على وجود الواجب الوجود بالذات منه على وجود نفسه.

و كذلک لصدق الموجود المرسل[١٠] عليه سبحانه لحاظان:

لحاظ بحسب ما أنّه[١١] شأن ذاته الحقّ و يتعالى عن أن يكون بعلّةٍ أو بعلّيةٍ[١٢].

و لحاظ بحسب ما أنّ هو حال الموجود المطلق و مستدعاه[١٣]؛ و الفحص يقتضي[١٤] أنّه بحسب نفسه، و بحسب حال طباع الوجود ـ و هو الوجوب ـ مقتضٍ[١٥] لذلک.

---

١. ج: للفاقة.
٢. ن: الوجود.
٣. ن: أو.
٤. ج: فانّه.
٥. ج، ن: ـ و أنّه.
٦. ج، س: فاسترحه.
٧. ن: ـ لحاظين.
٨. ج: ـ و.
٩. ج: و الجاير.
١٠. ن: الموسل.
١١. ن: أنّ.
١٢. س: ـ أو بعلّية.
١٣. ج: استدعاه.
١٤. ج: يقضي؛ س: تقضي.
١٥. ن: مقتضي.

فصل ثانٍ

فيه تقويمات براهين ما وجه [٦٧] الوكد زمم تحصيله و تجاه إثباته، و تقويم أن لا وجوب لتقرّرٍ مّا و[1] لوجودٍ مّا إلّا من تلقاء الجاعل الحقّ و لا تشخّص لطبيعةٍ مّا إلّا من جهة الاستناد إلى جنابه

تقويم

في برهان الضرورة من اللاضرورة

أ لسنا قد ثبّتناک على أنّ الجواز الذاتي لا طباع له إلّا لا ضرورة التقرّر و البطلان، و الوجود و العدم، على أن يكون سنّته سنّةَ السلب البسيط التحصيلي [٦٨] و أنّه لا يتصحّح تقرّرٌ و[2] وجودٌ إلّا على سبيل الوجوب؛ فتفقهنّ من ذلک أنّه لو كانت عوالم التقرّر و الوجود بلا وجوب بالذات و كانت الحقائق بأسرها حيثيات جوازية، فإذا لوحظت جملة الجائزات الصرفة المترتّبة و اللامترتّبة و المتناهية و اللامتناهية لحاظةً[3] إجماليةً مستوعبةً صودف الوجوب قد نشأ من الجواز بالذات؛ فإذن تكون[4] ضرورة التقرّر قد صدرت من لا ضرورة التقرّر و البطلان، و ضرورة الوجود[5] من لا ضرورة الوجود و العدم؛ فهل مَن يسوّغ الضرورة مِن اللا ضرورة إلّا المنسلخ من ضريبة الفطرة العقلانية.

---

١. س: ـ لتقرّرٍ مّا و.
٢. ج، س، ن: ـ و.
٣. س، ن: لحاظاً.
۴. ج، ن: يكون.
۵. ن: الموجود.

[٦٩] تقويم
في برهان الأولوية

أ ليس كما وجود المعلول من وجود علّته فكذلک عدمه من عدمها؟! فإذا كانت المتقرّرات بأسرها جائزات بالذات كانت السلسلة المترتّبة من الجائزات الصرفة كلّ من آحادها، وجوده بوجودات علله المترتّبة اللامتناهية كعدمه بعدماتها المترتّبة؛ و كان سواء عليها بجملتها الدخول بالأسر في الوجود من حيث الترتّب بين وجودات الآحاد و اللاوجود بالأسر رأساً من حيث الترتّب بين عدماتها؛ فلاوجودها و انعدامها بالمرّة رأساً بحسب العلّية و المعلولية بين العدمات ليس هو بالأولیٰ مِن انصرافها بأسرها إلى فعلية الوجود معاً و البقاء على الفعلية بحسب العلّية و المعلولية بين الوجودات.

فإذن لو[1] لم‌يكن في التقرّر قيّومٌ واجبٌ بالذات يعيّن ترجّحَ الفعلية لها بالأسر على اللافعلية لكان ترجّحٌ بلامرجّحٍ و وقوعٌ بلاأولويةٍ[2] بتّةً.

تقويم
في برهان الجزء و الكلّ

أما عندک مِن المستبين أنّه لايعقل للكلّ[3] انتفاء عند تحقّق أجزائه بالأسر و أنّه لا استناد و صدور للكلّ إلى العلّة و عنها وراء استناد الأجزاء و صدورها؟! فإذن لايضاف الكلّ إلى الجزءِ الإضافةَ الصدوريةَ، و إنّما يدخل الجزء في الصادر لا فيما عنه الصدور، و إنّما الافتقار إلى الجزء في أن يفاد للكلّ قوام بالتألّف[4] منه؛ فالجزء ليس ما عنه الصدور و لا مِن تتمّات ما عنه الصدور؛ [٧٠] إذ هو مِن جملة ذات الصادر.

فإذن مجموع الجائزات الصرفة ليست علّته الصادر هو عنها[5] شيئاً من أجزائه ـ أيّ جزءٍ كان ـ و لا هي نفسه؛ إذ لايعقل صدور الشيء عن نفسه؛ فلا محالة[6] إنّما علّته

---

۱. س: ـ لو.
۲. ج: بلا أولويته.
۳. ج: ـ للكلّ.
۴. ن: بالتأليف.
۵. ن: ـ عنها.
۶. س: و لا محالة.

الموجود الخارج عنها، و الخارج عن جملة الجائزات هو الواجب بالذات.

تقويم
في إثبات الواجب بالفرق بين الموجود المطلق و الممكن المطلق في الحاجة إلى المبدأ

مِن المنصرح[١] أنّ الموجود المطلق بما هو موجود مطلق يمتنع أن يكون له مبدأ؛ إذ لو كان له مبدأ لكان قبل نفسه و لَتَقَرَّرَ قبل تقرّر نفسه؛ فالمتقرّر كلّه و الموجود كلّه لا مبدأ له بالضرورة العقلية؛ والممكن المطلق ليس يمتنع أن يكون له مبدأ، بل إنّه يجب أن يكون للممكن كلّه مبدأ؛ فإذن الموجود المطلق ليس مساوقاً للممكن المطلق، بل إنّه مفترق عنه في التقرّر بحسب نفس الأمر لا محالة؛ فما به يفترق المتقرّر المطلق و الموجود المطلق عن الممكن المطلق في نفس الأمر هو القيّوم الواجب بالذات بتّةً.

تقويم
في إثبات الواجب بالذات عن طريق فرض جملة الممكنات كممكنٍ واحدٍ

هل أنت مِن المستيقنين أنّ جملة الممكنات الصرفة ـ متناهيتها و لامتناهيتها ـ كممكنٍ واحدٍ في حكم جواز اللاوجود بالأسر من بدو الأمر [۷۱] و صحّة طرء[٢] الانعدام بالأسر من بعد الوجود[٣] بالنظر إلى ذواتها ـ بما هي هي ـ على أن[٤] لا يوجد و لا يبقى شيء منها؟ فلا يتخلّف[٥] معلول عن علّة أصلاً و إن امتنع انتفاؤها على التشطير، لوجوب[٦] المعلول عند وجود العلّة؛ و لا يمترى[٧] في أنّ انتفاء[٨] جملة السلسلة بالأسر نحوٌ مّا من أنحاء عدمها، بل إنّه أقوى[٩] أنحاء عدم الجملة، و لا في أنّه إنّما يجب الوجود إذاما قد امتنعت

---

١. ن: المتصرّح.
٢. ن: + و.
٣. ج: الموجود.
٤. ن: أنّ.
٥. ن: و لاتخلّف.
٦. ن: بوجوب.
٧. س: تميزى.
٨. س: انتفاؤها.
٩. ن: ـ عدمها، بل إنّه أقوى.

أنحاء العدم الذي هو نقيضه[١] بحذافيرها.

فإذن لو انحصر الموجود في الممكنات الصرفة لكان للجملة المؤتلفة منها بالأسر تقرّرٌ و وجودٌ بلا وجوبٍ أصلاً، و قد كنّا أدريناك أن لا تقرّر و[٢] وجود إلّا بالوجوب بتّةً.

تقويم

في إثبات الواجب بواسطة كون الجائزات سواسيةً في الانتفاء بانتفاء الكلّ

إنّ سلسلة الجائزات الصرفة يُتصوّر لكلّ واحد من آحادها انتفاءٌ في ضمن انتفاء الكلّ بالأسر. فهذا نحو من أنحاء العدم لكلّ واحد من الآحاد، و قاطبة الآحاد؛ سواسية في امتناع[٣] هذا النحو من العدم بالنسبة إلى كلّ واحد منها على الإحاطة الاستغراقية.

فإذن ليس في مُنّة شيء من الآحاد أن يحيل هذا النحوَ من العدم لشيءٍ منها أصلاً؛ و العلّة ما لم تكن[٤] تحيل أنحاءَ عدم المعلول جميعها[٥] لم تكن[٦] توجب وجودَه، و ما لم تكن توجب وجودَه لم تكن[٧] تفيض[٨] ذاته بالضرورة البرهانية؛ فلو لم يكن في الوجود إلّا الجائزات الصرفة لم يكن في وسع شيء منها أن يفيض شيئاً بتّةً. فإذن يكون لا إيجاب[٩] و لا وجوب و لا إيجاد و لا وجود أصلاً.

تقويم

في إثبات الواجب بالذات بإبطال التسلسل

أ ليس مِن أنحاء عدم المعلول المتصوّرة له انتفاؤه بانتفاء علّته، فيكون لا محالة عدم العلّة

---

١. ن: يقتضيه.
٢. س: ـ و.
٣. س، ن: الامتناع؛ ج: لا في امتناع.
٤. ن: لم يكن.
٥. ن: جميعاً.
٦. ن: لم يكن.
٧. ن: ـ لم تكن.
٨. ج، ن: يفيض.
٩. ن: فإذن يكون الإيجاب.

من أنحاء عدم المعلول، و الجاعل الموجب هو ما به يمتنع[1] أنحاء عدم المجعول جميعها حتّى يجب به وجوده؟!

فإذن ينصرح[2] أنّه إذا كانت علّة المعلول جائزةً بذاتها[3] واجبةً بشيءٍ آخر غيرها [۷۲] كان ذلک الشيء أحقّ بالجاعلية و الإيجاب لذلک المعلول من تلک العلّة، و تلک العلّة غير صالحة للجاعلية و لا مستطيعة إلى الإيجاب سبيلاً؛ ضرورة أنّ عدمها الذي هو من أنحاء عدم معلولها غير متعيّن الامتناع من تلقاء نفسها، بل إنّما من تلقاء ذلک الشيء؛ فلايكاد يُتصوّر إيجابُ المعلول إلّا من ذلک الشيء.

و إذن[4] فنقول: إذا فرضنا سلسلةً تسلسليةً من معلول بعينه و علل متسلسلة إلى لا نهاية، فإنّ أيّ واحد من آحاد تلک السلسلة فُرض جاعلاً موجباً لذلک المجعول كانت علّته التي هي فوقه أحقّ لا محالة بأن توجبه و تجعله، و هو غير مطيق[5] الإيجاب و لا من أهل الصلوح للجاعلية؛ إذ عدمه غير ممتنع بنفسه، بل إنّما بالذي هو فوقه و هو من أنحاء عدم المعلول بتّةً؛ و هذا الحكم يستوعب[6] بالاستغراق الشمولي لآحاد السلسلة على الإطلاق؛ فمهما انتظمت السلسلة في اللحاظ الإجمالي انصرح أنّه ليس للمعلول علّة موجبة في تلک السلسلة أصلاً.

فإذن يستبين بالفحص استيجابُ وجودِ موجودٍ ممتنعِ العدم في حدّ نفسه و في مرتبة ذاته بنفس ذاته، خارجٍ عن السلسلة و[7] هو المبدأ للسلسلة و الجاعل الموجب لها على الإطلاق، و هي بالأسر مستندة إليه رأساً؛ فإذن تكون[8] هي بحسب الاستناد بالأسر إلى الجاعل الموجب سلسلةً عرضيةً سواسيةَ الآحاد في الاستناد[9] إليه بالذات من بدو الأمر و بحسب الترتّب و التوقّف بين الآحاد سلسلةً طوليةً مترتّبةً[10] منتهيةً إليه لا جرم أخيراً.

---

۱. ج: تمتنع.
۲. ج: يتصرّح.
۳. ن: بذواتها.
۴. ج: من ذلک الشيء فإذن.
۵. ج: منطبق.
۶. ج، ن: مستوعب.
۷. ج، س: ـ و.
۸. ن: يكون.
۹. س: سواسية الآحاد بالاستناد.
۱۰. ج: مرتّبةً.

تقويم
في جاعل الشيء و موجبه

من حيث استبان الأمر استتبّ أنّ جاعل الشيء الموجب إيّاه لايكون إلّا ما يستند[1] هو و ساير علله و منتظراته قاطبةً إليه استناداً يصرف عنه و عن ساير المنتظرات جميعَ أنحاء العدم بالإحالة.

و بالجملة: لا وجوب إلّا على سبيل الوجوب، و لا وجوب إلّا بامتناع جميع أنحاء العدم، و لا امتناع لجميع أنحاء العدم إلّا من تلقاء الواجب بالذات؛ فإذن كلّ ما حقّ جوهره الجواز فإنّه ليس يستطيع أن يكون جاعلاً موجباً بشيءٍ من الاعتبارات أيَّ اعتبارٍ كان لشيءٍ[2] مّا من الأشياء أصلاً. ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[3].

تقويم
في أنّ كلّ ذرّةٍ مِن ذرّات العالم في حدّ ذاتها عالَمٌ يُعلم به الصانع

العالَم ما يُعلم به الصانع، و ما من ذرّة من ذرّات عوالم التقرّر إلّا و أنّه بلسان مهيّته الجوازية و هويّته[4] المصنوعية يشهد بالصانع القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ ذكره ـ فإذن[5] كلّ ذرّة من الذرّات فإنّها[6] في حدّ ذاتها عالَم من العوالم.

تقويم
في برهان القوّة و الفعل

أما أنت من المتبصّرين [۱۷۳] أنّ الإمكان أُفول الذات في القوّة المحضة و الحقيقة الجائزة في حدّ جوهرها و من حيث طباع جوازيتها ﴿عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾[7] من الليس

---

۱. ن: يستبدّ. ۲. ج: بشيء. ۳. الرعد / ۱۶.
۴. ج: هويّة. ۵. ن: فإذ. ۶. ج: ـ فإنّها.
۷. آل عمران / ۱۰۳.

الخالص و الهلاک الساذج بحسب نفس الذات و إن كانت هي في حظيرة[۱] الأيس من تلقاء الغير؟!

فإذن لو انحصر الفعل في فعلياتٍ[۲] هي بالقوّة في حدّ جواهرها و هالكة بحسب أنفسها و لم‌يكن[۳] في التقرّر مَن هو الفعل المحض و الحقّ المطلق[۴] بحسب نفس الذات؛ فإذاما[۵] حاصرتها الغريزة العقلية باللحاظة الإجمالية متناهيةً كانت أو متماديةً إلى لا نهاية[۶] انكشف أنّ الفعل قد انبعث عن القوّة، و الأيس[۷] عن الليس، و التقرّر عن الهلاک، و الحقّية[۸] عن البطلان؛ إذ ليس في الفرض إلّا ذوات باطلة الجواهر هالكة المهيّات و قد حقّت الفعلية؛ فإذن يلزم انبعاث الشيء عمّا هو في قوّة نقيضه[۹]؛ و حيث قد بزغ لک آن إنّما في عوالم الجواز الآفلون و الآفلات، فلاتكن[۱۰] ممّن يحبّ الآفلين.

تقويم

في تقرير آخر لبرهان القوّة و الفعل

و لهذا البرهان ـ و هو برهان القوّة و الفعل ـ سبيل آخر أيضاً في [۷٤] ماطاطافوسيقي و في أثولوجيا و في الشفاء و في التعليقات و فيما في طبقتها[۱۱] من كتب شركائنا الدارجين، يتقوّم به تقدّم[۱۲] الفعل الأبدي على القوّة الكائنة الفاسدة تقدّماً مطلقاً لا في الزمان بل في متن الواقع الذي هو وعاء الحصول ـ و يعبّر عنه بالدهر ـ و هو التقدّم السرمدي.

و من هناک يستثبتون السرمديةَ للمبدأ الأوّل و الأبديات التي هي العقول بالفعل من الجواهر المفارقة، ولكن الكلمة السواء في الحكمة السويّة أنّ ذلک إنّما يقرّ[۱۳] مقرَّ

---

۱. ن: حضرة.
۲. ج: الفعليات.
۳. ج: لم‌تكن.
۴. س: ـ بحسب أنفسها و لم‌يكن في التقرّر من هو الفعل المحض و الحقّ المطلق.
۵. ج: فأمّا ما.
۶. ن: نهاية.
۷. س: + في الفرض.
۸. ن: الحقيقة.
۹. ن: نقيضيه.
۱۰. ن: فلايكن.
۱۱. ن: طبقها.
۱۲. ن: تقوّم.
۱۳. س: يقترّ.

التصحّح في الفعل الحقّ الذي له[1] بذاته محوضة الفعلية المطلقة من كلّ جهة، و هو المبدأ الأوّل ـ جلّ سلطانه ـ لا غير.

تقويم
في أنّ الهويّات الإمكانية إنّما تجري مجرى الروابط لا غير

و إذ قد استنام[2] سرّك إلى أنّ الموجود الجائز الذات ـ أيَّ ما شئتَ سمّيتَه ـ ليس في وسع استطاعتها أن تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة؛ إذ نفس ذاته بحسب جوهرها تحت مفهوم ما بالقوّة في الآزال و الآباد؛ و ليس يصحّ أن يكون جاعل التقرّر و مفيض الأيس إلّا مَن هو مقدّس[3] في ذاته عن ملابسة ما بالقوّة من أيّة[4] جهةٍ كانت و إلّا لكان لما بالقوّة من جهة ما بالقوّة قسطٌ من إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل؛ فتحدّسن[5] أنّ مسلک التحليل يذر[6] حيثية الذات الجائزة، و هي بما هي هي تحت مفهوم ما بالقوّة صِفْرُ الكفّ مِن إفاضتِه الأيسَ و إعطاءِ الحقّية[7] مطلقاً؛ إذ هي في سنخ جوهرها بالليس مذروّة و في حدّ نفسها بالهلاک ممنوّة.

فإذن الهويّات الإمكانية ـ أجساماً كانت أو نفوساً أو عقولاً ـ إنّما تجري مجرى الروابط و تسير مسيرَ الشرائط لا غير.

تقويم
في لزوم استناد الممكن إلى جاعلٍ وجودُه عينُ ذاته

إنّ ملاک فاقة الذات الجائزة إلى جاعلٍ وراءها هو أنّ الوجود ليس هو نفس حقيقتها، و لايسوغ أن يكون هو من لوازم مهيّةٍ مّا أصلاً، و إلّا لزم أن يكون قبلَ نفسه؛ ضرورةَ أنّ

---

۱. ج: ـ له.
۲. س، ن: استتام.
۳. ج: متقدّم؛ ن: متقدّس.
۴. ج: أيّ.
۵. ج: فتحدّس.
۶. ج: بذر.
۷. ج، ن: الحقيقة.

المهيّة في مرتبة اقتضائها إيّاه [٧٥] تكون[١] غيرَ عريّةٍ[٢] عنه بل محفوفةً به[٣] بتّةً.

فإذن ينصرح[٤] إذاما لوحظت الوجودات بأسرها ـ متناهيةً كانت أو ذاهبةً إلى لانهاية[٥] ـ لحاظةً إجماليةً أنّه لو لم‌يكن في الوجود وجودٌ قائمٌ بالذات معناه تحقّقُ نفسه لم‌يتصحّح وجودٌ قائمٌ بالمهيّة[٦] مفادُه تحقّقُ شيءٍ مّا غير نفسه؛ و بالجملة: من حيث يستتبّ افتقار الممكن إلى جاعلٍ هو غير ذاته يستتبّ افتقاره إلى جاعلٍ [٧٦] وجودُه بعينه ذاتُه و إنّيتُه مهيّتُه.

و أيضاً: فمِن[٧] الفطريات أنّه ليس يستطيع أن يهب[٨] الكمالَ مَن هو قاصر عنه، و مَن ليس الكمال في مرتبة ذاته فهو قاصر عنه.

تقويم
في برهان الشخصية

أما[٩] قبلك من الفطريات الأوائل وجود هويّات شخصية ممتنعة القول كلّ منها على ما خلا ذاتاً واحدةً؛ فما من أحد منّا يدرک ذاتَه إلّا و ذاته عند ذاته بحيث بنفسها تتأبّى الشركة القولية، و كذا ما يناله ممّا عدا ذاته لا بالعقل انطباعي[١٠] بل إمّا بالإداک الحضوري أو بالمشاهدة الإحساسية.

و أيضاً: مِن المستبين أنّ المهيّة لاتدخل في الوجود إلّا و هي محفوفة بالتشخّص الذي هو امتناع الشركة الحملية؛ و أ ليس مستبين[١١] السبيل أنّ تضامّ[١٢] الطبائع المرسلة متناهية متمادية إلى لا نهاية ليس يحصّل[١٣] الهويّة الشخصية؟! فجملتها باللحاظ الإجمالي في حكم تسويغ الشركة القولية كطبيعةٍ واحدةٍ.

---

١. ن: يكون.
٢. ن: غير متحرّية.
٣. س: ـ به.
٤. ن: يتصرّح.
٥. ن: ذاهبةً إلى نهاية.
٦. ج: بالمهيّته.
٧. ج: في.
٨. ن: يهيب.
٩. ن: امّا.
١٠. س: نطباعي؛ ن، ج: انطباعي.
١١. س: المستبين.
١٢. ج: ـ تضامّ.
١٣. س، ن : تحصل.

فإذن لا محيد لامتناع الاشتراک الحملي من الاستناد إلى متشخّص[۱] بذاته يتأبّى[۲] الشركة الحملية في مرتبة نفس ذاته؛ و ليس يتصوّر في عوالم الجواز ما يكون متشخّصاً في مرتبة ذاته بنفس ذاته؛ إذ قد استبان لک أنّ وجود شيءٍ من الجائزات لايكون في مرتبة ذاته بذاته، و مرتبة التشخّص لايكون قبل مرتبة الوجود بالضرورة الفطرية و الضرورة الفحصية.

فإذن لايكون المتشخّص بذاته إلّا مَن وجودُه عينُ ذاته و إنّيتُه نفسُ مهيّته و ذاتُه وراء عوالم الجواز، و إن هو إلّا القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ مجده ـ فلولا وجوده ـ تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً ـ لم يكن وجود[۳] أصلاً. إذ لم يكن يتصحّح تشخّصٌ أصلاً[۴].

تقويم
في أنّ التشخّص لايتحصّل
إلّا من تلقاء الجاعل الواجب بالذات و الاستناد إليه

فإذ قد انصرح أنّه لا شيء ممّا حقّ ذاته الجواز بمتشخّص الذات في مرتبة الذات بحسب نفس الذات؛ إذ لا شيء ممّا[۵] في عالم الجواز إنّيته هي بعينها مهيّته، و مضامّة الطبائع لاتعطي التشخّصَ، فقد اقترّ أنّه ليس يتصحّح التشخّص إلّا من جهة الاستناد إلى الجاعل المتشخّص بذاته؛ إذ يتعيّن بالنظر إلى جاعلٍ تامٍّ بعينه مجعولٌ بعينه.

[۷۷] فإذن ينبوع[۶] الوجود و التشخّص واحد و إنّما ينبع[۷] التشخّص[۸] من حيث ينبع[۹] الوجود؛ و قد لاح لک أنّ القيّوم الواجب بالذات هو الموجود الحقّ المتقدّس عن مهيّةٍ وراء الإنّية؛ فلا محالة هو المتشخّص في مرتبة ذاته من حيث نفس ذاته، و لا كذلک شيء من الموجودات غيره.

---

۱. ج: مشخّص. ۲. ن: تتأبّى. ۳. ن: وجوداً.
۴. ج: مطلقاً. ۵. ن: + لا شيء. ۶. ن: يسوغ.
۷. ن: يتبع. ۸. ج: ـ واحد، و إنّما ينبع التشخّص. ۹. ن: يتبع.

فإذن لا تشخّص لأيّة حقيقةٍ كانت إلّا من جهة الموجود الحقّ و من تلقاء الاستناد إلى جنابه، عزّ مجده و جلّ ذكره.

تقويم
في برهان الوسط و الطرف

و ممّا ينجع في الفصل و يقضي بالفصل ضروبٌ[1] من البراهين تحيل[2] رقيّ العلّية إلى لا نهاية[3]:

فمنها برهان الوسط و الطرف: كلّ معلول فإنّ له في حدّ ذاته خاصية الوسط في أنّ من ورائه[4] لا محالة سبباً هو له كالطرف للوسط[5].

لستُ أقول: له ذلک من حيث هو[6] معلول مضايف للعلّة[7]. إذ سواء بحسب ذلک المعلول و العلّة جميعاً، بل أقول: له تلک الخاصية بحسب ذاتها المعلولة[8] المفتاقة في حدّ نفسها على خلاف سنّة ذات العلّة. فإذا ارتقت علل لمعلولٍ[9] مّا مترتّبةً[10] إلى لا نهايةٍ استغرقت المعلولية[11] آحادها بالأسر؛ إذ ما من واحد منها[12] إلّا و هو معلول لما فوقه و إن كان هو علّة لما تحته؛ فمهما[13] لوحظت قاطبةً لحاظةً إجماليةً بان أنّها بأسرها قد استوعبتها[14] الوسطية بتّةً. فليس هناک إلّا أوساط[15] بلانهاية.

فإذن ما لم‌يتقرّر طرفٌ ليس هو بوسطٍ ـ أي سببٌ ليس هو بمسبّبٍ تنتهي إليه الأوساط و هي المسبّبات ـ لم‌يتصحّح للأوساط وجود أصلاً.

و بالجملة: مادام للواسطة ـ أعني ما فوق المعلول الأخير[16] ـ حال الطرف ـ أعني

---

۱. ن: ـ ضروب.
۲. س: يحيل.
۳. س: + في البداية؛ ن: نهاية.
۴. ن: وراء.
۵. ج: و الوسط؛ ن: الوسط.
۶. ن: ـ هو.
۷. ن: ـ للعلّة.
۸. ج: المعلول.
۹. ج: المعلول.
۱۰. ن: مرتّبة.
۱۱. ن: المعلولة.
۱۲. س: ـ منها.
۱۳. ج: منها.
۱۴. ن: استوعيتها.
۱۵. ج: فليس إلّا هناک أوساط.
۱۶. ن: الآخر.

المعلولَ الأخيرَ في حكم الوسطية بحسب جوهر الذات المعلولة[۱] ـ لم يتصوّر هناك حصول رأساً، إلّا بطرفٍ ليس هو بوسطٍ من حيث نفس ذاته المتقدّسة[۲] عن المعلولية و الفاقة.

تقويم
في برهان التضايف

و منها [۷۸] برهان التضايف: إذا ارتقت سلسلةٌ مِن مسبّبٍ[۳] مّا و أسبابٍ له[۴] مترتّبةً في التراقي إلى لا نهايةٍ[۵] كانت في المسبّب الأخير[٦] مسبّبية وحدها بلا سببية، و في كلٍّ من التي[۷] فوقه سببية و مسبّبية جميعاً؛ فكانت المسبّبيات أكثر من السببيات بواحدةٍ؛ و من الفطريات أنّ سببية واحدة لاتكون[۸] بإزائها إلّا مسبّبية واحدة؛ فإذن يلزم أن تكون[۹] في تلك السلسلة مسبّبيةٌ مّا ليست هي بإزاء[۱۰] سببيةٍ مّا أصلاً.

تقويم
في برهان الحيثيات

و منها برهان الحيثيات: إذا كانت الحيثيات مترتّبةً في التصاعد من حيثيةٍ مّا إلى لا نهاية كان العقل يحكم في اللحاظ الإجمالي المحيط أنّ ما بين تلك الحيثية و أيّة حيثيةٍ كانت من الحيثيات التي هي آحاد السلسلة متناهٍ بالضرورة الفطرية حكماً مستوعباً لن يستنكفه شيء من الآحاد أصلاً و إلاّ لكان عديمَ النهاية محصورَ الطرفين[۱۱] حاصرَى الترتيب، و إذا صحّ على الإحاطة الاستيعابية أنّ مِن مبدأ السلسلة إلى أيّ ما بلغه الوجود و حصره[۱۲] الترتيب فيها متناهٍ فقد صحّ بتّةً أنّ السلسلة بجملتها متناهية، كما إذا[۱۳] صحّ

---

۱. س: المعلولية.
۲. ن: المقدّسة.
۳. ن: سبب.
۴. ن: ـ له.
۵. ن: إلى نهاية.
٦. ن: + من.
۷. ج: اللتي.
۸. ن: لايكون.
۹. ن: أن يكون.
۱۰. ج: بإزائها.
۱۱. س: طرفين.
۱۲. س: حضره.
۱۳. ج: إذاما.

على الاستغراق الشمولي أنّ من مبدأ سلسلةٍ مّا إلى أيّ ما بلغه الترتيب فيها دون الأربعين، فقد صحّ بتّةً أنّ جملة السلسلة دون الأربعين.

تقويم
في برهان الأسدّ و الأخصر

و منها البرهان الأسدّ الأخصر: إذا كان ما من واحدٍ من آحاد الذاهبة فى الترتيب[1] إلى اللانهاية[2] إلّا و هو كالواحد الأخير في أنّه ليس يتقرّر ما لم‌يتقرّر شيء آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها لاتدخل في التقرّر ما لم‌يكن شيء آخر[3] من ورائها متقرّراً من قبل.

فإذن غريزة العقل الصريح به[4] تتبصّر[5] في اللحاظ الإجمالي المستوعب أنّه مِن[6] أين يتقرّر في تلك السلسلة شيء حتّى يتقرّر شيءٌ مّا من بعده.

تقويم
في برهان الترتّب

و منها برهان الترتّب: كلّ سلسلة من علل و معلولات مترتّبة فهي تكون[7] لا محالة بحيث إذا فُرض انتفاءُ واحدٍ مّا من آحادها، استوجب ذلك انتفاءَ ما بعد ذلك الواحد من السلسلة؛ فإذن كلّ سلسلةٍ موجودةٍ استوعبتها المعلوليةُ على الترتّب يجب أن تكون[8] فيها[9] علّةٌ هي أولى[10] العلل لولاها لَما كانت المراتب التي هي معلولاتها و معلولات معلولاتها إلى آخر الترتيب، و إلّا لم‌تكن[11] المعلولية الترتّبية قد استوعبت[12] آحادها

---

۱. ج، ن: الترتّب. ۲. س: إلى لانهاية. ۳. ج: ـ آخر.
۴. ج، ن: ـ به. ۵. ج: يتبصّر. ۶. ج: ـ من.
۷. ج: يكون. ۸. ن: يكون. ۹. س، ن: ـ فيها.
۱۰. ن: أوّل. ۱۱. ج، ن: لم يكن. ۱۲. ن: استوعب.

بالأسر؛ فإذا فرضنا سلسلةً متراقيةً لا إلى علّةٍ لاتكون[۱] لها علّةٌ لم‌تكن[۲] هناک علّةٌ هي أولى العلل لولاها لبطلت[۳] السلسلة بأسرها.

و بالجملة: استغراق المعلولية على سبيل ترتّب[۴] آحاد السلسلة بالأسر بحيث لايشذّ عنها شيء منها أصلاً مع وضع أن لاتكون[۵] هناک علّةٌ واحدةٌ لولاها لانتفت السلسلةُ بأسرها متهافتٌ؛ فمن خواصّ استيعابِ الترتّب[۶] استيجابُ علّة واحدة لولاها لم‌يكن[۷] شيء من السلسلة المترتّبة رأساً.

تصحيح
في السبيل التطبيقي و عدم كونه برهاناً

فأمّا السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه و لا صحّة لبرهانيته، [۷۹] بل إنّما قصاراه أن يكون دليلاً مّا من الدلائل؛ فاللامتناهيات في جهة واحدة ربّما تتطرّق[۸] إليها المفاوتة من الجهة التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللانهاية؛ و ليس يتصحّح تحريک اللامتناهي بكلّيته من جهة اللانهاية و إخراجه بكلّيته عن حدّه[۹] و حيّزه و عن الدرجات التي لآحاده بالأسر في تلک الجهة.

فإذن إذا طُبّق طرف السلسلة اللامتناهية الزائدة على طرف السلسلة اللامتناهية الناقصة تطبيقاً وهمياً أو فرضياً انتقلت الزيادة و[۱۰] الفضل لامحالة إلى الوسط، و لايزال تنتقل[۱۱] و تتردّد[۱۲] في الأوساط مادام الوهم أو الفرض عاملاً للتطبيق[۱۳]، و لايكاد تنتهي إلى حدٍّ بعينه عوض؛ فإذاما انبتّ[۱۴] عمل الوهم اتّفقت المفاضلة على ذلک الحدّ.

و بالجملة: لا مصير[۱۵] للمفاوتة إلى جنبة اللانهاية أبداً، بل إنّها أبداً في جنبة

---

۱. ج، ن: لايكون.
۲. ج، ن: لم‌يكن.
۳. ج: لانتفت.
۴. س، ج، ن: الترتّب.
۵. ن: لايكون.
۶. ن: الترتيب.
۷. س: لم‌تكن.
۸. ج: يتطرّق.
۹. ن: جدّه.
۱۰. ن: ـ و.
۱۱. ج: ينتقل.
۱۲. ج: يتردّد؛ ن: يترود.
۱۳. ن: للطتبيق.
۱۴. ن: انبتّ.
۱۵. ن: و الجملة لاتصير.

التناهي، إمّا في الطرف و إمّا في شيء من الأوساط.

تصحيح
في إثبات استحالة الدور ببراهين استحالة التسلسل

الثلاثة من البراهين الخمسة ـ أعني ماعدا التضايف و الحيثيات ـ ناهضةٌ بالقضاء النافذ[۱] في السلسلة الدورية أيضاً؛ إذ[۲] في الصورة الدائرة أيضاً يلزم الوسط بلاطرفٍ؛ لأنّ الآحاد بالأسر تكون[۳] أوساطاً؛ فيكون المجموع باللحاظ الإجمالي وسطاً بلاطرفٍ، و يلزم أن تكون[۴] المعلولية مستوعبةَ الآحاد بالأسر على سبيل الترتّب، و لا هناك علّة واحدة بعينها إذاما[۵] انتفت انتفت السلسلة بأسرها، و يحكم العقل الصريح أنّ الآحاد بالأسر سواسية الذوات بحسب الفاقة، فمن أين يحصل[۶] واحدٌ مّا منها حتّى يحصل واحد آخر؟

تصحيح
في عدم جريان براهين التسلسل في التسلسل التنازلي
في جانب المعلولات

إنّما سلطان قضاء البراهين في إحالة التسلسل على التصاعد في جانب العلل لا على التنازل في جانب المعلولات، و إنّما أعني بها المعلولات الصدورية في الوجود و التقرّر؛ و لست أعني المعلولات التأليفية في تحصّل[۷] نفس الحقيقة و تقوّم جوهر المهيّة؛ فمن المقترّ مقرَّ الانصراح أنّه يمتنع أن تأخذ الأنواع المتنازلة في مذهب التركيب المتسافل مأخذاً سيّالاً لا على الوقوف عند نهاية سافلة بعينها لايتعدّاها، كما يمتنع ذلك في الأجناس المترتّبة في مذهب التركيب المتصاعد؛ و إلّا لم يكد[۸] يتصحّح للطبيعة المبهمة

---

۱. س: الناف؛ ن: الناقذ. ۲. س: أو. ۳. ن: يكون.
۴. ج: يكون. ۵. ج، ن: + أنّه. ۶. ج: تحصيل.
۷. ج: ـ تحصّل. ۸. ج: ـ لم يكد.

الجنسیة تحصّلٌ مستتمٌّ أصلاً. فلم‌یکد یتصحّح لها وجودٌ مستتبٌّ[١] أبداً.

و الفیصل: أنّ في التراقي[٢] لاتکون[٣] علّةً یتعیّن أنّها تتقرّر[۴] أوّلاً ثمّ منه تدخل[۵] السلسلة بأسرها في التقرّر. فذلک میزان الحکم بالإحالة[٦]؛ و الامر في التراقي علی خلاف ذلک.

فإن آد سرّک أنّ برهانَی التضایفِ و الحیثیاتِ لیس میزانهما[٧] ذلک بل حکمهما منسحب الذیل علی الجانبین، فتدبّر أنّ مناط القضاء علی السلسلة اللامتناهیة بالبطلان استجماعُ وصفَی الترتّبِ و الاحتشادِ في الوجود، و العلل و المعلولات المحتشدة في الوجود[٨] لیس لها بحسب الوجود إلّا المعیة الصرفة من دون ترتّب و تسابق في الأعیان أصلاً، إنّما الترتّب و التسابق بینهما بحسب مرتبة الذات و[٩] في لحاظ العقل، و القسطاس الفارق قائم هناک بالقسط؛ إذ[١٠] العقل یحکم أنّ العلّة کما هي متقدّمة المرتبة في تقرّر الذات علی مرتبة ذات المعلول فکذلک هي متقرّرة الذات في مرتبة تقرّر ذات المعلول بتّةً؛ ضرورةَ أنّ نفس مرتبة ذات المعلول[١١] من ذات العلّة فکیف تکون[١٢] ذات العلّة منتفیةً في تلک المرتبة؟

فإذن تکون[١٣] العلل المترتّبة متقرّرةً في مرتبة ذات المعلول الأخیر[١۴]. فالعقل یصادف هناک الترتّبَ و الاحتشادَ؛ فینسحب علیها حکم البرهان لا محالة علی خلاف شاکلة الأمر في المعلولات المترتّبة لعلّةٍ مّا بعینها؛ حیث إنّ المعلولات لاتکون[١۵] متقرّرةً في مرتبة تقرّر ذات العلّة.

و من سبیل آخر: إنّما الترتّب الذي ینسحب علیه الحکم ما یکون طباعي نظام

---

١. ن: مسبب.
٢. س: و الفیصل في أنّ التراخي
٣. ج، ن: لایکون.
۴. ج، ن: یتقرّر.
۵. ج: یدخل.
٦. ن: بالاصالة.
٧. ج: میزانها؛ س: میزان.
٨. ن: + و.
٩. ن: - و.
١٠. ج: إذا.
١١. ج: - ضرورة أنّ نفس مرتبة ذات المعلول.
١٢. ج: یکون.
١٣. ج، ن: یکون.
١۴. ج، ن: + المتقرّرة.
١۵. ج، ن: لایکون.

السلسلة إمّا في الوضع بحسب الطبع إذاما[۱] كانت السلسلة من ذوات الأوضاع، و إمّا في الوجود بالنظر إلى ذوات الآحاد بحسب علاقة الافتقار و الافتياق إذاما كانت هي من علل و معلولات لا ما يكون بمجرّد اعتبار التسابق الرتبي من جهة اتّخاذ أمرٍ مّا مبدأً محدوداً؛ فذاک مُنقلبٌ بانقلاب الاعتبار و مُنبتٌّ[۲] بانبتاته.

[۸۰] و إذن فمن المتّضح أنّه إذا تراقت العلل إلى لا نهاية[۳] كان[۴] الترتّب و اللانهاية اللذان هما معاً مناط الحكم بالامتناع في جهة واحدة.

و أمّا إذا ترامت المعلولات إلى لا نهاية فالترتّب في جهة و اللانهاية[۵] في خلاف تلک الجهة، ضرورةَ أنّ المعلول متوقّف على العلّة مفتاق إليها لا بالعكس.

[۸۱] ثمّ مهما تكن العلّة مؤثّرةً بالذات في كلّ معلول من معلولاتها القريبة و البعيدة، واصلة الأثر إلى المراتب بأسرها[۶]؛ ـ لكون معلول معلولها بطباع جوهره مفتاقاً و مستنداً إليها بالذات لا بما أنّها علّة علّته فقط ـ تكن[۷] فی العلّة علّياتٌ لا متناهية في[۸] إزاء[۹] معلوليات معلولاتها المترتّبة اللامتناهية بالقياس إليها، و ينحفظ تكافؤ العلّيات و المعلوليات في السلسلة.

فإذن إنّما ينهض[۱۰] برهان التضايف في ترامي المعلولات لعلّةٍ واحدةٍ إلى لا نهاية إذاما لم تكن[۱۱] علّيتها بالذات إلّا بالقياس إلى معلولها القريب، كما كلّ واحد منها بالقياس إلى الذي في جنبه.

تصحيح
في سبيل آخر لإثبات استحالة التسلسل

و هناک سبيل آخر رابع: و هو أنّ سلسلة المعلولات المترتّبة اللامتناهية المستندة إلى

---

۱. ن: إذا.
۲. ن: منبتّاً.
۳. ن: الى نهاية.
۴. ن: كانت.
۵. ج: ـ فالترتّب في جهة و اللانهاية.
۶. س: ـ بأسرها.
۷. ن: يكن.
۸. ج: ـ في.
۹. ج: بازاء.
۱۰. ن: يتهض.
۱۱. س: تكن.

الموجود الذي ليس هو منها بل هو من وراء الكلّ و بكلٍّ محيطٌ جملةً بما هي الموجود الجملي، و آحاداً بما هي[۱] الآحاد المتكثّرة المفصّلة، و طولاً و عرضاً، لكلّ من آحادها معلولية و علّية و لنفسها ـ و هي المجموع بما هو المجموع ؛ أعني معروضَ الهيئة المجموعية الذي هو موجود آخر وراء كلّ واحدٍ واحدٍ من الآحاد الموجودة ـ معلولية بلا علّيةٍ، و للموجود الخارج الذي هو علّة آحاد السلسلة و نفسها الجملي جميعاً علّية بلامعلوليةٍ؛ فآحاد السلسلة بالأسر معلولات و علل؛ و نفس السلسلة[۲] الجملية المجموعية معلول محض من غير علّية؛ و الموجود الخارج علّة محضة على الإطلاق من غير معلولية، [۸۲] و له علّية محضة واحدة في إزاء معلولية الموجود السلسلي الجملي و علّيات محضة مترتّبة لا متناهية بالذات و بالقصد الأوّلي في إزاء معلوليات الآحاد المترتّبة اللامتناهية المستندة إليه بالذات و بالقصد الأوّلي طولاً و عرضاً.

فإذن قد استتبّ أنّ تكافؤ عدد المتضايفات من جهات شتّىٰ و استقرّ[۳] الأمر من سُبُل عديدة.[۴]

تقويم
في أقسام الفيض الإلهي، السبب الحقّ و وحدته، و كون الوسائط مصحّحات المسبّبية

أما[۵] كنتَ قد استيقنتَ أنّ طباع الجواز مفتقر إلى القيّوم الواجب بالذات بالذات؟! فإذن ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ﴾[۶] و اعلمن أنّ سلسلة الجائزات المترتّبة بما أنّ كلاًّ مِن آحادها بحسب جوهر ذاته الجوازية مجعول[۷] الواجب[۸] بالذات بالذات[۹] سلسلة عرضية سواسية

---

۱. س: ـ بما هي.
۲. ج: ـ الجملي جميعاً علّية بلامعلولية؛ فآحاد السلسلة بالأسر معلولات و علل و نفس السلسلة.
۳. ج: استقرار.
۴. ن: ـ تصحيح و هناك سبيل آخر رابع ... من سبل عديدة.
۵. ن: امّا.
۶. هود / ۱۱۲.
۷. ج: مجعولة.
۸. ج: للواجب.
۹. ج: ـ بالذات.

الآحاد في الفاقة و الاستناد إليه ـ جلّ مجده ـ بالذات من بدو الأمر على سنّة واحدة؛ و بما أنّ[۱] هي مترتّبة الآحاد منوطة البعض بالبعض سلسلة طولية منتهية إليه ـ تعالى ـ بالضرورة البرهانية، مفتاقة[۲] الآحاد إلى الانتهاء إليه أخيراً[۳] من بدو الأمر و هي غير سواسية الآحاد بحسب هذه الفاقة بل آحادها متضاعفة الفاقة إليه ـ سبحانه ـ من هذا السبيل[۴] على حسب تضاعف البُعد من حيث تضاعف الأسباب و الشرائط التي هي مسبّبات بالقياس إلى مسبّب الأسباب من غير سبب و مجعولات من تلقائه؛ و نفس السلسلة بما هي الشيء السلسلي الجملي موجود[۵] واحد شخصي مجموعي متكثّر الأجزاء متمايز الآحاد متباينها مستند إلى جناب جاعليته المحضة بنفس ذاته الحقّة مرّةً واحدةً.

فإذن الفيض الإلهي يصل إلى ذوات المعلولات بالوسائط و بدونها معاً، و التأثير الذي بالواسطة مقهور[۶] تحت التأثير الذي لا بواسطة.

على أنّا قد كنّا تلونا عليک أنّ المفتاق إليه بالقصد الأوّل إنّما هو العلّة الجاعلة الموجبة و إنّما ساير العلل مصحّحات الاستناد بالفعل و مهيّئات الصلوح لقبول الفيض، و قد تبرهن لک أنّ الذات الجائزة لن تشمّ[۷] رائحةَ الجاعلية؛ إذ ماشمّت رائحةَ إيجاب الوجود و دفاع العدم.

فإذن إنّما السبب الحقّ للمسبّبات إلى لانهايةٍ القيّوم المطلق ـ جلّ ذكره ـ و الوسائط مصحّحات المسبّبية بالفعل و منتظرات[۸] الصلوح للمجعولية و التكافؤ الذي هو مقتضى طباع المضايفة مستقرّ على سريره.

ثمّ مع ذلک كلّه فإنّ هناک معرفةً شاهقةً ربوبيةً أنت عن سبيلها بعد في[۹] غفلةٍ

---

۱. ج: ـ أنّ. ۲. ن: مضافة. ۳. ج، ن: + لا.

۴. ج: القبيل. ۵. ن: الموجود.

۶. قوله: «مقهور» و كذلک قوله: «ثمّ مع ذلک كلّه» كلّ ذلک منه قدّس الله ضريحه المقدّس إلى توحيد الفعل و الفاعل؛ فأحسِن التأمّل. «نوري» ۷. س: لن يشمّ. ۸. ج: مشطّرات.

۹. ج: عن.

ساذجةٍ و هي أنّ جاعل الكلّ ـ جلّ سلطانه ـ ليس يصحّ[۱] أن تكون وحدته[۲] الحقّة [۸۳] وحدةَ[۳] واحدٍ من أعداد الوجود، بل يجب أن يكون هي أجلّ و أعلى من أن يسعها طور الوحدة العددية و تشملها[۴] سنّة الأمر في الوحدات الأعدادية.

تصحیح
في عدم اختصاص براهین استحالة التسلسل بالجاعلات

براهين إحالة[۵] اللانهاية في العلل غير متخصّصة[٦] بالجاعلات بل هي نافذة الحكم في الشرائط و المصحّحات أيضاً؛ فلو تراقت المنتظرات[۷] لا إلى أوّل لم يكن يتصحّح الجعل و المجعولية في شيء من المراتب أصلاً[۸].

تصحیح
في المعية الوجودية المعتبرة في نهوض البرهان

المعية في الوجود المعتبرة في نهوض البرهان أعمّ من أن يكون بحسب أُفق التغيّر و التصرّم و هو الزمان أو بحسب وعاء صريح الوجود الذي هو متن الواقع و دفتر التقرّر، و يعبّر عنه بالدهر. فالعلل المتراقية لا إلى بدايةٍ [۸٤] ممتنعةُ الوجود في الدهر و إن كانت متعاقبةً بحسب الوجود في الزمان؛ و المعلولات المترامية إلى لانهايةٍ سابقةُ[۹] الوجود في الدهر. فاءذا كانت متماديةَ الوجود في الزمان على التعاقب فإنّما يتصوّر تماديها و تعاقبها في الزمان لا إلى نهاية على شاكلة السبيل اللايقفي لا غير.

---

۱. ج: ـ يصحّ.
۲. ن: وحدتها.
۳. ج: + واحدة؛ ن: + واحد.
۴. ج: يشملها.
۵. ن: اهالة.
٦. س: مختصّصة.
۷. ج: مشطّرات.
۸. ن: ـ أصلاً.
۹. س: سائغة.

تصحیح

في إبطال القول بترتّبٍ آخر غير الترتّب العلّي في الأُمور اللامتناهية

لاتصغينّ إلى شرذمة مِن المتقدّمين فيما يحرّكون به ألسنتَهم أنّ في الأُمور اللامتناهية من دون الترتّب بالعلّية و المعلولية أيضاً ترتّباً من حيث إنّ معروض الوحدة جزءُ معروض[۱] الاثنوة، و معروض الاثنوة جزء معروض الثلثية؛ لأنّه بالضرورة الفحصية بل الفطرية موجود آخر وراء كلّ[۲] واحد من الإثنين و ليس هو بخارجٍ من الموجود الذي هو وراء كلّ واحد[۳] من معروضات الوحدات الثلاث؛ و هكذا إلى أقصى المراتب و إن لم‌يكن عدد الإثنين مثلاً جزءَ عدد الثلاثة؛ لأنّ العدد متألّف من الوحدات لا من الأعداد؛ فذلك الترتّب ساحب[۴] ذيل البرهان القاضي بالاستحالة عليها أيضاً.

أما لک إن كنت ذا فطانة[۵] مأخوذة بيديک أن تثقف[۶] فتعرف أنّه فرقانٌ مّا بين أن تلحظ الوحدة الغير المتكرّرة مرّتين مثلاً على أن تكون الوحدة الغير المتكرّرة[۷] هي الملحوظ بالذات و بالقصد الأوّل و لكن مرّتين مثلاً[۸]، و بين أن تلحظ الوحدة المتكرّرة مرّةً واحدةً على أن تكون الوحدة المتكرّرة[۹] المثنّاة[۱۰] هي الملحوظ بالذات من أوّل القصد و بدو الأمر؟!

ففي اللحاظ الأوّل وحدتان مثلاً غير متكرّرتين هما متقدّمان بالطبع على الاثنوة[۱۱]، يعبّر عنهما بالوحدات بالأسر؛ و في اللحاظ الثاني وحدة متكرّرة معبّر عنها بمجموع الوحدات، و ذلک هو الاثنوة مثلاً المتأخّرة بالطبع عن الوحدتين الغير المتكرّرتين[۱۲].

---

۱. ن: ـ جزء معروض.
۲. ن: ـ كلّ.
۳. س: ـ كلّ واحد.
۴. ج: ساحت.
۵. ن: فتانة.
۶. ج، ن: تثقف.
۷. ج: ـ مرّتين مثلاً على أن تكون الوحدة الغير المتكرّرة.
۸. ن: ـ على أن تكون الوحدة الغير المتكرّرة هي الملحوظ بالذات و بالقصد الأوّل و لكن مرّتين مثلاً.
۹. ن: ـ مرّةً واحدةً على أن تكون الوحدة المتكرّرة.
۱۰. ن: المتناه.
۱۱. ج: + و.
۱۲. ن: المتأخّرة بالطبع غير الوحدتين المتكرّرتين.

و کذلک سبیل القول[1] في الواحد و الإثنین؛ أی معروض الوحدة و معروض الإثنینیة[2]؛ فالإثنان مجموع معروضَی الوحدتین بما هو[3] مجموع المعروضین لا معروضا[4] الوحدتین بالأسر بما هما معروضاهما بالأسر؛ و علی هذا السبیل شاکلة الفرقان بین المحدود و الحدّ.

فإذن العدد مطلقاً هو مجموع الوحدات لایتألّف أصلاً إلّا من الوحدات بالأسر و لیس یدخل شيء من مجموع الوحدات[5] بما هو مجموع الوحدات في قوام[6] حقیقة شيء من الأعداد، بل إنّما الوحدات بالأسر بما هي الوحدات[7] و إن کان مجموع الوحدات من لوازم ما یدخل في الحقیقة، فإنّما الداخل في قوام[8] حقیقة الثلاثة مثلاً الوحدتان باللحاظ الأوّل لا الوحدة المتکرّرة باللحاظ الثاني التي هي حقیقة عدد الإثنین و إن کانت تلک من اللوازم لحقیقة الثلاثة؛ و کذلک إنّما الداخل في معروض الثلاثة کثلاثة من الرجال مثلاً معروضا الوحدتین کالرجلین بما هما رجلان لا معروض الإثنین؛ أعني مجموع الرجلین بما هو المجموع، بل معروض الإثنین موجود خارج عن معروض الثلاثة و إن کان لازماً له، و الضروري هو أنّه لیس الإثنان ممّا یخرج عن الثلاثة بجمیع اللحاظات.

و لبعض من سبقنا مِن فلاسفة الإسلام طریقة أُخری في الأوسط الجرجاني هي أنّ کلّ عدد فإنّ حقیقته[9] الوحدات التي مبلغها ذلک العدد بشرط انتفاء وحدة أُخری، و إنّما یتنوّع العدد بالوحدات المتحقّقة[10] بالأسر؛ فعنده لیس عدد الإثنین مثلاً بما هو عدد الإثنین[11] من اللوازم أیضاً لعدد الثلاثة مثلاً بما هو عدد الثلاثة، کما لیس هو من المقوّمات لحقیقته[12]، و کذلک معروضات الإثنین بالقیاس إلی معروضات الثلاثة مثلاً.

---

۱. ن: العقول.
۲. ج: الاثنیة.
۳. ج: ـ مجموع معروضی الوحدتین بما هو.
۴. ن: معروض.
۵. ن: ـ بالأسر و لیس یدخل شيء من مجموع الوحدات.
۶. ن: قوامه.
۷. ج: + بالاسر.
۸. ن: ـ قوام.
۹. س: حقیقة.
۱۰. ن: المتجدّدة.
۱۱. ج، ن: ـ مثلاً بما هو عدد الإثنین.
۱۲. ج: المقولات الحقیقیة.

تقويم
في أنّ النظر في أىّ كمالٍ يسوق العقل إلى الموجود الذي ذلک الكمال عين ذاته

ما أبصرک إن كنت من المتبصّرين أنّه كما النظر في وجودٍ مّا و في ثباتٍ[۱] مّا أو في طبيعة الوجود و في طبيعة الثبات و في شخصيةٍ مّا أو في طبيعة التشخّص[۲] [۸۵] يسوق العقلَ إلى الموجود الثابت الحقّ و إلى أنّه وجود صرف قائم بذاته و وجوب[۳] محض قائم بذاته و ثبات حقّ قائم بذاته و إلى المتشخّص[۴] الحقّ و إلى أنّه تشخّص[۵] قائم بذاته[۶].

إذ ما لم‌يحقّ[۷] وجود بالذات و وجوب[۸] بالذات و ثبات بالذات و تشخّص بالذات لم‌يتصحّح وجود[۹] بالغير و وجوب بالغير و ثبات بالغير و تشخّص بالغير؛[۱۰] و ما لم‌يكن من المتقرّر وجودٌ هو وجود نفسه و قائم بنفسه، و وجوبٌ هو وجوب نفسه و قائم بنفسه[۱۱]، و ثبات هو ثبات نفسه و قائم بنفسه، و تشخّص هو تشخّص نفسه و قائم بنفسه، لم‌يدخل في التصحّح وجود و وجوب و ثبات و تشخّص قائمة بنفسها[۱۲] بالمهيّة هي وجود المهيّة و وجوب المهيّة و ثبات المهيّة و تشخّص المهيّة.

فكذلک النظر في علمٍ مّا و في طبيعة العلم يسوق إلى العليم الحقّ و إلى أنّه بكُنه ذاته نفس العلم المطلق القائم بالذات، و في قدرةٍ مّا و في طبيعة القدرة إلى القدير الحقّ و إلى أنّه بمرتبةٍ حقيقتُه صرفُ القدرة المطلقة التامّة القائمة بذاتها، و في ارادةٍ مّا و في طبيعة الإرادة و الاختيار إلى المريد الحقّ المختار المطلق و إلى أنّه بنفس ذاته كُنه الاختيار المطلق و الإرادة التامّة الحقّة القائمة بنفسها، و في حيوةٍ مّا و في طبيعة الحيوة إلى الحيّ الحقّ و إلى أنّه بمرتبةٍ ذاتُه محضُ الحيوة الحقّة القائمة بذاتها، و في نورٍ مّا و في طبيعة

---

۱. ج، ن: إثبات. ۲. ج، س: الشخص. ۳. ن: وجود.
۴. س: المشخّص. ۵. ج، س: تشخيص.
۶. ج: ـ و إلى المتشخّص الحقّ و إلى أنّه تشخّص قائم بذاته. ۷. ج: لم‌تحقّ.
۸. ن: وجود. ۹. ن: وجود.
۱۰. ن: ـ و وجوب بالغير و ثبات بالغير و تشخّص بالغير.
۱۱. ن: ـ و وجوب هو وجوب نفسه و قائم بنفسه. ۱۲. ج، ن: ـ بنفسها.

النور إلى نور الأنوار و إلى أنّه بكُنه حقيقته عينُ النور الحقّ القائم بذاته الذي هـو نـور لنفسه بنفسه و ينبوع الأنوار العقلية و الحسّية.

إذ ما لم‌يحقّ علمٌ مطلقٌ و قدرةٌ مطلقةٌ و إرادةٌ تامّةٌ و حيوةٌ محضةٌ و نورٌ حقٌّ بنفس الذات و قائمةٌ بالذات لم‌يكد يتصحّح علمٌ و قدرةٌ و إرادةٌ و حيوةٌ و نورٌ بسبب الغير و [1] قائمةٌ بالغير [2]؛ فعسى يكون قد بدى [3] الآن وجه قوله ـ عزّ من قال ـ: ﴿ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيْمٌ ﴾ [4] بازغاً سرّه شارقاً نوره.

و بالجملة: فكذلک سنّة كلّ ما هو كمال مطلق للتقرّر [5] بما هو التقرّر و للوجود [6] بما هو الوجود [7]؛ فقد تلونا على قلبك أنّه لايهب الكمالَ مَن هو قاصر عنه، و كلّ مَن ليس الكمال عينَ مرتبةِ ذاته و كُنه نفس حقيقته فهو القاصر عنه.

تكلمة التقويمات
في أنّ الوجود و الكمال منحصر في الواجب بالذات، و ما سواه من الحقائق ظلاله

فإذن قد اتلأبّ أنّ الاستناد إلى القيّوم الحقّ الواجب بالذات ـ تعاظم سلطانه ـ بحسب كلّ إسم من أسمائه [8] الحُسنىٰ البهيّة الكمالية التي هي بأسرها لنفس كُنه حقيقته [9] الحقّة من كلّ جهةٍ ملاک كون المستند مَظهرَ الإسم و مَجلى الكمال الذي الإسم [10] بإزائه؛ فكُنه ذات القيّوم الحقّ هو الحقيقة الحقّة و ما سواه من الحقائق ظلال الحقيقة؛ و هو الوجوب الحقّ و الوجوبات بأسرها غيره [11] ظلال الوجوب؛ و هو الثبات الصرف و ساير الثباتات بأسرها ظلال الثبات؛ و هو التشخّص الحقّ و ما عداه من التشخّصات ظلال [12] التشخّص؛ و هو

---

١. ج: ـ و.
٢. ج: ـ بالغير.
٣. ج، ن: يدى.
٤. يوسف / ٧٦.
٥. ن: للمتقرّر.
٦. س: الموجود.
٧. ن: وجود.
٨. ن: الأسماء.
٩. ن: حقيقة.
١٠. ج: ـ الإسم.
١١. ج: ـ غيره.
١٢. ج: أظلال.

العلم الحقّ المطلق و ساير العلوم كلّها ظلال العلم؛ و هو القدرة الحقّة التامّة و ساير القدر[۱] قاطبةً ظلال القدرة؛ و هو الإرادة المطلقة و الاختيار الحقّ[۲] و ساير الإرادات و الاختيارات على الإطلاق ظلال الإرادة و الاختيار؛ و هو الحيوة المحضة الحقّة و ما لساير الأحياء سواه[۳] بأسرها ظلال الحيوة؛ و هو النور الحقّ و ما عداه جميعاً من الأنوار العقلية إلى الأنوار الحسّية قاطبتها ظلال النور.

فإذن لا وجود و لا وجوب و لا ثبات و لا تشخّص و لا علم و لا قدرة[۴] و لا إرادة و لا حيوة و لا نور و لا حول و لا قوّة إلّا باللّه العليّ العظيم.

---

۱. ج، ن: القدرة. ۲. ج: ـ الحقّ. ۳. ن: سواء.
۴. ج: ـ و لا قدرة.

فصل ثالث

فيه تقويمات تقديسية

في أنّ الواجب بالذات مهيّته إنّيته، و كلّ ذى مهيّةٍ وراء الإنّية فهو معلول

القيّوم الواجب بالذات لايسوغ له وجود و وجوب وراء نفس الذات و مهيّة وراء نفس الإنّية؛ فما أُبيّن عندک أنّ الإنّية[1] ـ أعني الوجود و الوجوب ـ يحتذى[2] نفس الذات المتقرّرة على سبيل التأكّد[3] في كونها بعلّةٍ أو بعلّيةٍ أو لا بعلّةٍ و لا بعلّيةٍ أصلاً، بل إنّ كونها بعلّةٍ أو بعلّيةٍ أو لا بعلّةٍ و لا بعلّيةٍ ليس معاده و مفاده[4] إلّا كون نفس الذات المتقرّرة المتأكّدة كذلک. إذ الوجود إنّما مطابَقه و ما يحاكيه نفس الذات المتقرّرة، و الوجوب نفس تأكّدها في نفسها لا معنىً مّا وراء المهيّة يقوم بها قياماً انضمامياً أو انتزاعياً، و الواجب بالذات [٨٦] بنفسه متقرّر الذات و الحقيقة لا بعلّةٍ و لا بعلّيةٍ؛ [٨٧] إذ لا يعقل كون الشيء جاعلَ[5] نفسه بالضرورة الغريزية[6] لفطرة[7] العقل؛ فيكون وجوده و وجوبه أيضاً بنفس مرتبة الحقيقة لا بعلّةٍ و علّيةٍ[8] أصلاً، و ما يكون للشيء بنفس ذاته لا بعلّة غير ذاته و لا بعلّية من ذاته لا يكون أمراً يزيد على مهيّته[9].

و أيضاً لو كانت إنّيته وراء مهيّته[10] لكانت مقتضاةً لنفس مهيّته[11]؛ إذ لا يصحّ هناک الاستناد إلى الغير فتكون[12] مهيّته في مرتبة الاقتضاء غيرَ عريّةٍ عن الإنّية؛ [٨٨] لأنّ الإنّية

---

١. ج: الآتية.
٢. ج: تحتذى.
٣. ج: ـ التأكّد.
٤. ن: ليس مفاده و معاده.
٥. ج: جاعلاً.
٦. ن: الغريز.
٧. ج: لفطرت.
٨. ج: بعلّية.
٩. س: مهيّة.
١٠. ج، س: مهيّة.
١١. ج، س : مهيّة.
١٢. ج: فيكون.

أوّل ما ينتزع[۱] من المهيّة الحقيقية الغير المكذوبة. فإذن يلزم إمّا أن‌تكون[۲] إنّيةٌ مّا بعينها هي قبل نفسها و إمّا أن‌تكون[۳] هناک إنّيات ذاهبة[۴] إلى لانهاية؛ ثمّ الإنّيات اللامتناهية بلامتناهيتها بالأسر كالإنّية الأولىٰ في حكم المسبوقية [۸۹] بإنّيةٍ[۵] اُخرىٰ هي ورائها و خارجة عنها.

و بالجملة: الأمر ذاهب إلى حيث ينتهي إلى إنّيةٍ ليست هي وراء المهيّة، و اللامتناهية ليست تغنى عنها من ذلک الانتهاء شيئاً؛ و أيضاً وجوب الوجود[۶] بالذات ينبوع جملة الحقائق و المبدأ المطلق الذي منه تصحّ[۷] كلّ حقيقة، فكيف يسوغ أن لايكون هو في نفسه حقيقةً قائمةً بذاتها، بل معنىً مّا قائماً بمهيّته[۸]؟ فإذن مهيّته ـ سبحانه ـ هي بعينها إنّيته، و كلّ ذي مهيّةٍ وراء الإنّية[۹] فهو معلول.

تقويم

في أنّ القيّوم الواجب بالذات بسيط الحقيقة و أحديّ الذات

القيّوم الواجب بالذات ـ تعالى مجده ـ بسيطة الحقيقة بساطةً حقّةً، أحديّ الذات أحديةً مطلقةً من كلّ جهة لايتصوّر[۱۰] لذاته أجزاء منها تألّف القوام و تقوّم الحقيقة ـ سواء عليها أكانت مبادي عينية أم أجزاء حدّية ـ و لا أجزاء إليها انحلال الذات و الهويّة الشخصية.

أمّا التي منها التألّف[۱۱] و التقوّم، فلأنّها[۱۲] إمّا أن تكون[۱۳] واجبات بالذات أو

---

۱. ج: يتنوع.
۲. ج، ن: يكون.
۳. ن: يكون.
۴. ج: ذاهبية.
۵. ج: بآنية.
۶. ج: الوجوب.
۷. ج: تصحّح.
۸. س: مهيّة.
۹. س: الأنّيته.
۱۰. ج: ـ لايتصوّر.
۱۱. ن: للتألّف.
۱۲. هامش «س»: سبيل آخر في إحالة هذا الشقّ؛ و تحصيله: أنّ كون الجزء فرداً آخر من أفراد مهيّة الكلّ إنّما يتصحّح في الأجزاء التي إليها الانحلال و هي الأجزاء المقدارية المتوافقة و الموافقة للكلّ في المهيّة لا غير؛ و لايتصحّح في الأجزاء التي منها التألّف أصلاً ـ لا في الأجزاء المعنوية المتباينة و لا في الأجزاء الحملية الحدّية ـ فلو كانت الأجزاء التي منها إيتلاف الحقيقة الوجوبية واجبات بالذات لم‌يكن الواجب بالذات إلّا كلّ واحد واحد منها دون الشيء الواحد المؤتلف من جميعها؛ فإذن ينخرق الفرض و ينعطف النظر إلى بيان بساطة كلّ منها بحسب الحقيقة. «منه سلّمه الله»
۱۳. ن: يكون.

جائزات الذوات[1] أو على التشابک و التشاطر:

[۹۰] فالواجبات بالذات كلّ منها بنفسه منفرد الوجود منفصل الهويّة عن غيره غير متعلّق بالذات بآخر منها؛ إذ لايصحّ منها بقياس بعضها إلى بعض إلّا الجواز الخاصّ بالقياس إلى الغير، فكيف يتصحّح أن تتأحّد منها حقيقة محصّلة وحدانية؟ بل إذن ليس الواجب بالذات إلّا كلّ واحد منها؛ فليعطف النظر إلى بساطته.

و الجائزات[2] من أولات المهيّات باطلات الذوات، هالكات الهويّات، فاقرات الحقائق في حدّ أنفسها؛ فلايعقل أن يتصحّح من إيتلافها الحقّ المحض و الغنيّ المطلق؛ و من المستبين أنّ فقر الجزء[3] هو بعينه فقر الكلّ، و هلاكه إمّا نفس هلاک الكلّ[4] و إمّا في قوّة هلاكه.[5]

و الاشتباک مشاطرة بالوجوب و الجواز؛ أي بالحقّية[6] المحضة و الهلاک الصرف و الفعلية الحقّة و القوّة البحتة و الغنيّ المطلق و الفقر الساذج؛ فهل يستصحّ ذو جبلّةٍ مّا[7] عقليةٍ تجويزَ ملاحمة الباطل بالحقّ و تسويغَ تصحّحِ مَن هو الحقّ المحض و الغنيّ المطلق مِن تلاحم الباطل و الحقّ و مِن ازدواج الغنيّ و الفاقر؟ و هل الحقّ[8] الغنيّ إلّا الذي هو[9] مِن وراء الباطل الفاقر؟ فهو وحدة القيّوم الواجب بالذات الذي نحن في ذكر أحديّته، و الباطل الجائز خارج عنه و فاقر إليه.

ثمّ لو كان للواجب بالذات أجزاء خارجية معنوية أو أجزاء حدّية محمولة لكان مَن هو المتقرّر بنفسه متأخّراً عن شيءٍ مّا تأخّراً بالطبع أو تأخّراً بالمهيّة، و لايكاد يسعه[10] مساغٌ في تسويغ العقل.

[۹۱] و أمّا التي إليها الإنحلال[11] و هي الأجزاء الكمّية فلأنّها ليست بمعدوماتٍ

---

١. ج: الذات. ٢. ن: + و. ٣. ج: الجايزات.

۴. هامش «س»: إن كان من الأجزاء المحمولة الحدّية. «منه سلّمه اللّه»

۵. هامش «س»: إن كان من الأجزاء المباينة المتباينة الخارجية. «منه سلّمه اللّه»

۶. ج، ن: بالحقيقة. ٧. ج: ـ ما. ٨. ج: ـ الحقّ.

۹. ن: ـ هو. ١٠. ج: يسيغه. ١١. س: انحلال.

صرفةٍ و لا بمتفارزة و مفارزة[1] الكلّ في الوجود، بل إنّها موجودة بعين وجـود الكـلّ، متوسّطة في الوجود بين صرافة القوّة و محوضة الفعل؛ فلو كان يتصوّر للواجب بالذات مثل هذه الأجزاء: فإن كان كلّ منها أو شيء منها[2] واجباً بالذات كـان الواجب بـالذات متوسّطَ الوجود بين صرافة القوّة و محوضة الفعل؛ و إن كانت هي بأسرها جائزات بالذات فكيف يصحّ أن ينحلّ الواجب بالذات إلى الجـائزات الصـرفة، و المـوجود الحـقّ إلى الهالكات بحسب سنخ جوهر المهيّة و الأجزاء الانحلالية تكون[3] مـتشابهةً و مشـابهةَ[4] الكلّ متّفقةً و موافقةَ الكلّ في المهيّة بتّةً[5]؟

ثمّ هذه الأجزاء إنّما تصحّ للمهيّات الامتدادية، كـما المـبادي[6] العـينية للـذوات الهيولانية؛ و المتقدّس عن الموادّ و عن الأحياز بمقدّس عن ذلک كلّه.

تقويم
في عدم كون حقيقة الوجوب بالذات طبيعةً مرسلةً جنسياً أو نوعياً

نقول قولاً مرسلاً[7]: إنّ حقيقة الوجوب بالذات كما لايصحّ أن تندرج تحت طبيعة مرسلة فكذلک لايصحّ أن تكون نفسها طبيعةً مرسلةً جنسيةً متحصّلةً بفصولٍ ذاتيةٍ محصّلةٍ أو نوعيةً متشخّصةً بعوارض لاحقة مشخّصة[8].

أليس العقل في اللحاظ التحليلي الذى هو لحاظ[9] التعيّن و الإبهام و ظرف التمايز و التخالط معاً يصادف طباعَ معنى الفصل و ما يقام مقامَه منمازاً[10] عن طباع معنى الجنس و ما يقام مقامَه و إن كان مضمّناً[11] في وحدته المبهمة غير معطٍ إيّاه سنخَ طبيعته و قوامَ معناه،

---

۱. س: لا بمتقارزة و مفارزة؛ ج: لا بمتقارزة و متفارزه.
۲. ج: ـ أو شيء منها.
۳. ن: يكون.
۴. ن: متشابهة.
۵. ن: ـ بتّةً.
٦. ج: كالمبادي.
۷. هامش «س»: أي قولاً لايختصّ بنفي الطبيعة الجنسية أو الطبيعة النوعية بل يعمّها جميعاً؛ و في هذا تعريضٌ مّا على الشيخ الرئيس.
۸. ج، س، ن: متشخّصة.
۹. س: اللحاظ.
۱۰. ج: متمايزاً؛ ن: متمازاً.
۱۱. ن: منضمّاً.

بل إنّما استتمام[۱] تحصّله و تقوّم فعليته ذاتاً خاصّة محصّلة بالفعل؛ و كذلک العوارض المشخّصة خارجة عن طباع معنى النوع غير مضمّنة[۲] فيه بوحدته و لا بمفيدة[۳] إيّاه قوامَ الحقيقة و تقوّمَ الذات و تمامَ المعنى، بل إنّما الحصول بالفعل و التعيّن في الحصول بالفعل؟! و هذا أمر مفروغ عن استبانته في الشطر الكلّي من هذا العلم و في العلم الذي هو ميزان[۴] الأنظار و مكيال العلوم.[۵]

فإذن[۶] إنّما يتصوّر شيء من ذلک كلّه إذاما كان الحصول بالفعل ليست درجته هي بعينها درجةَ سنخ الطبيعة و مثابتها مثابةَ طباع المعنى؛ و بالجملة: ما إذا تُصُوِّر للطبيعة حصول بالفعل بعد تمام جوهر المعنى و وجودٌ ثانٍ بعد قوام سنخ الحقيقة.[۷]

---

۱. ج: استعمام؛ س: استقام. ۲. ن: غير منضمّة. ۳. ج: لمفيده.

۴. ن: غيران. ۵. هامش «س»: أي مبرهن في الإلهي و المنطق.

۶. ج: فإن.

۷. قوله «و وجودٌ ثانٍ بعد قوام سنخ الحقيقة» هذا منه ليس يمكن أن يستقيمَ و يتمَّ بالنسبة إلى الطبيعة الجنسية على مشرب التحقيق بالحقّ؛ إذ سنخ الجنسية لايتصوّر له تقرّر و وجود أوّل بحسب نفسه و بحيال سنخه و جوهره أصلاً. نعم يشبه أن يستقيم بالنسبة إلى الطبيعة النوعية و سنخ حقيقتها المتحصّلة بالأصالة بحيال نفسها قبل التعيّن الشخصي. فإنّ منزلة التعيّن و التقرّر الشخصي من التعيّن و التحصّل النوعي الدهري منزلة الوجود و التحصّل الثاني من الأوّل.

و أمّا الحيثية الجنسية فإن هي إلّا محوضة الإبهام و مجرّد اللاتحصّل و صرف الإمكانية و الفاقد الإبهامية. نعم إنّ لطبيعة الجنسية بما هي جنسية يخترع معنى و مفهوم يشابه إليها و يعبّر عنها به اضطراراً هذا.

و هذا الذي ظهرنا ـ و هو لبّ لباب الحقّ الجاري مجراه ـ إنّما هو مشرب التحقيق الماحض المعروف بمشرب أصالة الوجود و أصله؛ و أمّا القول على أصل المهيّة و أصالتها و اعتبارية الوجود فاللازم منه الذي لايتصوّر المفرّ عنه هو ما أفاده قدّس اللّه ضريحه المقدّس. إذ المعنى الجنسي الحاضر في الذهن عند التحليل العقلي ماتراً عن المعنى الفصلي بل و عن النوعي في طور تميّز المحدود و تميّزه عن الحدّ؛ و له تحصّل في نفسه، و تحصّله بالفصل و تنوّعه به حينئذٍ يكون تحصّلاً ثانياً و تعيّناً لاحقاً.

فعلى مشربه ـ قدّس اللّه ضريحه المنوّر المقدّس ـ الذي هو أصالة المهيّة و اعتبارية الوجود، كما كان يقول بها و يصرّ عليها و على الذي عنها، كما هو المعروف منه و المصرّح به في صُحفه و زُبره، يلزم القول بذلک في العين و الواقع كما صرّح به، و لايتصوّر المخاض عنه و عمّا يلزم عليه من لزوم عدم التفات في المفاوتة الفارقة بين سنخ الجنسية و ملاكها و بين سنخ النوعية و مدارها حينئذٍ.

فهذا الذي حقّقنا و حصّلنا هيهنا كفى به شهيداً لما أصّله زبدة إخواننا إخوان الصفا، و هم أهل الوفاء بعهد الأزل ←

فأمّا[١] إذا كان الحصول بالفعل هو بعينه نفسَ مرتبة الحقيقة و جوهرَ طباع المعنى فلايعقل أن يبقي هناک تحصّلٌ منتظرٌ و وجودٌ مترقّبٌ مبتغى[٢] استتمامه بالفصول و المشخِّصات.

فإذ قد استحصف عندک أنّ حقيقة الوجوب بالذات نفسُ تأكّد التقرّر و تمحّض الوجود القائم بنفسه؛ فمرتبة نفس الحقيقة هناک الحصول بالفعل القائم بذاته مع امتناع كلّ بطلان[٣] و عدم كلّ عدم[٤] و التعالي عن مخالطة مفهوم ما بالقوّة من أيّة جهةٍ عقلت؛ فاشهد أنّ طباع الحقيقة الوجوبية يتقدّس عن الإبهام و الإرسال و عن الاعتلاق بالفصول و المشخِّصات، و يأبى إلّا أن يكون متعيّناً من حيث نفس مهيّته متشخِّصاً[٥] بمرتبة كُنه ذاته.

و من سبيل آخر: قد بان لک أنّ الواجب بالذات إنّيته نفس مهيّته[٦]؛ فلو كانت الحقيقة الوجوبية طبيعةً مرسلةً غيرَ متشخّصة بكُنه مرتبتها لكانت مرتبة التشخّص متخلّفةً عن مرتبة الإنّية؛ و الأُصول الملقاة إليک قد أبطلت ذلک.

و أيضاً: الطبيعة المرسلة لاتتأبّى[٧] بنفسها القول على الشركة[٨] المتصافقة بالشركة الحملية، و المعنى الوحداني يستحيل أن يتكثّر[٩] بذاته و إلّا لم يكن يصحّ لواحدٍ[١٠]، و حيث لا وحدة لا كثرة؛ فمَن كثّره بنفسه يكون قد أبطل كثرته فيكون قد أبطل نفسَه؛ فإذن لايتكثّر[١١] الطباع الوحداني و لايوجد كثيرون منه إلّا بعلل؛ فالطبيعة المحتملة لإمكان الكثرة بالاشتراک الحملي يجب أن تحتمل[١٢] إمكانَ التعلّق بعلل لا محالة و الحقيقة

←

من القول بأصالة الوجود في الموجودية و كون المهيّة موجودةً في عين الأعيان و متن الواقع بضربٍ من التبعة و التابعية؛ فافهم فهمَ عقلٍ لا وهمَ جهلٍ. «نوري»

١. ن: تامّاً.

٢. ن: يبتغي.

٣. هامش «س»: أي انتفاء مرتبة الذات.

٤. هامش «س»: أى انتفاء مرتبة الوجود.

٥. ج: المهيّة مشخّصاً.

٦. ج: مهيّة.

٧. ج: يبالي؛ ن: يتأتي.

٨. ن: الكثرة.

٩. ن: تتكثّر.

١٠. ج: الواحد.

١١. ن: لاتتكثّر.

١٢. ن: أن يحتمل.

الوجوبية متعالية عن إمكان التعلّق بالغير مطلقاً.

تقويم
في أنّ الواجب كما لايُتصوّر له حدّ حقيقي لايُتصوّر له حدّ توسّعي

فإذن قد انصرح أنّ تشخّص الحقيقة [١] الوجوبية هو نفس ذاتها و كُنه طباعها و إلّا لكانت مرتبة التشخّص بعد مرتبة الوجود؛ فوجوب [٢] التقرّر و الوجود بالذات معناه المحصّل تقرّر بالذات هو وجود بالذات و وجوب بالذات و تشخّص بالذات. فتلك ألفاظ محصّلة لمفهومٍ واحدٍ يشهد البرهان أنّه عنوان ذات البسيط الحقّ من كلّ جهة، و ليس للعقول [٣] إلى أن تنال ذا العنوان المشهود له و تكتنه [٤] حقيقتَه و تستطيع [٥] اللحظَ إليه، لتعاظمه عن أن يسعه مدرك [٦] أو مشعر أو يطيف به علم أو [٧] عقل من سبيل.

فإذن كما جلّ ذات الأحد الحقّ عن أجزاء كمّية، كما للهويّات الامتدادية؛ و عن مبادي معنوية، كما للمركّبات الخارجية من المهيّات الجائزة؛ و عن أجزاء حدّ على الحقيقة، كما للأنواع الجوازية البسيطة في الأعيان؛ فكذلك جلّت أحديّته عن أجزاء قولٍ هو الحدّ على التوسّع، كما للبسائط العقلية من الجائزات؛ أي الأجناس القصيّة و الفصول البسيطة؛ إذ ليس يتصحّح ذلك إلّا من لوازم [٨] أوّلية معقولة [٩] يوصل الذهن تصوّرها إلى حاقّ حقيقة الملزوم؛ فلاتقصر [١٠] زادتها في تعريف كُنه المحدود مِن زادة الحدود الحقيقية التي هي بجوهريات كُنه الحقيقة و مجد الحقيقة الحقّة وراء ذلك كلّه.

فشرح الإسم المفهوم عند العقل المتثقّف من واجب الوجود بالذات يجب وجوده لا ما يجب وجوده، و من المتشخّص [١١] بالذات يجب تشخّصه لا ما يجب تشخّصه [١٢]؛ أي

---

١. ج: + القيّوميّة.
٢. ج: وجوب.
٣. س: للمعقول.
٤. ج: كنه.
٥. س: تستطيع.
٦. ج: مدركاً.
٧. ن: و.
٨. ن: لعازم.
٩. قوله: «من لوازم أوّلية معقولة» يعني أنّ أجزاء الأجناس القصيّة والفصول البسيطة التي كانت حدوداً توسّعيةً. «نوري»
١٠. ن: فلاتقصد.
١١. س: التشخّص.
١٢. ن: ـ لا ما يجب تشخّصه.

شيء متقرّر موضوع فيه الوجود أو الوجوب أو التشخّص؛ إذ ليس يسوغ هناك محمول وراء نفس الموضوع.

تصحيح
في أنّ المفهوم الواحد لايكون إلّا عنواناً لطبيعةٍ واحدةٍ، و لايحمل بالذات إلّا في إزاء طبيعة واحدة

لستُ أحسبک[١] [۹۲] و إن كثر ممارّوک و اشتدّ ولوعهم بأهوائهم من الممارّين في أنّه إذا كان مفهومٌ مّا[٢] مأخوذاً عند العقل على أنّه بعينه[٣] عنوان لتمام هويّةٍ مّا و في إزاء جملة ما هو المعتبر في ذات تلک الهويّة من المهيّة و الإنّية و الوجود و التشخّص، كمفهوم السقراطية بالنسبة[٤] إلى الفيلسوف المشهور من أهل إيثنية[٥]، إبن سوفرونيسكس[٦] و تلميذ فيثاغورس و استاد أفلاطن الإلهي[٧] مثلاً؛ فإنّه ليس يعقل[٨] أن يكون ذلک المفهوم بعينه[٩] لذاتين و واقعاً[١٠] على هويّتين و إلّا كانت إحدى تينک الهويّتين بعينها[١١] هي الأُخرىٰ، أو تلک الهويّة بعينها[١٢] هويّتين متباينتين و لن يكون[١٣] شيء بعينه هويّتين في الوجود إلّا إذا كان في حدّ نفسه طبيعةً مرسلةً ذاتَ وحدةٍ مبهمةٍ غيرَ متحصّلةٍ، و لم يكن حينئذٍ ما[١٤] بإزائه في إزاء المهيّة و التشخّص جميعاً.

بل إنّ العقل الصريح يقضي أنّ مفهوماً واحداً ـ أيَّ مفهومٍ كان ـ فإنّه لايكون بالذات إلّا عنواناً لطباعٍ واحدٍ و لايقع وقوعاً بالذات إلّا في إزاء طبيعة واحدة؛ فإن وقع على أكثر من حقيقة واحدة، كما الإنسان[١٥] على زيد و عمرو، أو على أكثر من حقيقة واحدة، كما

---

١. ج: اجيبک.
٢. ن: ـ ما.
٣. ج: تعينه.
٤. ج: بنسبة.
٥. و المراد منه بلدة آتنة (آتن) أو آطنة [Athenes].
٦. [Sophroniscus]. ج، س: سيفرس؛ ن: سفرس.
٧. ن: اللالهي.
٨. ن: تعقل.
٩. ج: تعينه.
١٠. س: لذاتين واقعين.
١١. ج: تعيّنها.
١٢. ج: تعيّنها.
١٣. ن: أن يكون.
١٤. ج: ـ ما.
١٥. ج: أكثر من هويّة واحدة كالإنسان.

الحيوان على الإنسان و الفرس؛ فلايكون ما بإزائه على الحقيقة و على الصدق البحت كلّ الهويّة أو كلّ الحقيقة بتّةً، بل إنّ هناک لا محالة طبيعة واحدة مشتركة بين تلک الهويّات أو بين تلک الحقائق هي ما في إزائه [١] المفهوم و ما التعبير عنه بالحيوان الناطق أو بالجسم المتحرّک ذي القوّة النامية و النفس الحسّاسة المريدة مثلاً.

تصحيح
في أنّه ما من معنى واحد لهويّاتٍ عديدةٍ إلّا و هناک طبيعة مشتركة

[٩٣] ما من معنى واحد ليس هو لذاتٍ [٢] واحدةٍ فقط بل لهويّاتٍ عديدةٍ إلّا و هناک طبيعةٌ مّا مشتركة هي مطابقة بالذات و ما هو في إزائه على الحقيقة؛ فإن كان هو بحسب جوهر الحقيقة كانت الطبيعة المشتركة من جوهريات المهيّة، و إن كان من العرضيات اللازمة اللاحقة في مرتبة متأخّرة عن نفس المهيّة كان له مبدأ مشترک؛ و لا محيد عن الانتهاء إلى طبيعةٍ مّا جوهريةٍ من الجوهريات المشتركة بتّةً.

فإن ألمّ بقلبک التشكيک أنّه يلزم حينئذٍ طباع ذاتي مشترک بين الجنسين الأقصيَين للمقولات ـ و هما الجوهر و العرض ـ لوقوع معنى الجنس عليهما، و آخر مشترک بين الموجودات جميعاً، لوقوع الوجود على جملتها بمعنى واحد. فَلْنتلُ عليک لتثبيت فؤادک بإذن اللّه سبحانه:

أمّا عن الشکّ الأوّل: فإنّ هذا القسطاس إنّما سلطانه على الطبائع المتأصّلة التي هي الجوهريات [٣] الحقائق العينية و العرضيات التي لها مبادٍ عينية قائمة بالموضوعات في الأعيان و المفهومات الذهنية [٤] التي تعتبر في حذاء أحوال و أوضاع عينية صودفت للموضوعات بحسب أنحاء وجوداتها في الأعيان و المعاني المعقولة [٥] التي هي لوازم المهيّة، و هي مفهومات قائمة بالمهيّة قد ناب لها عن التأصّل [٩٤] اقتضاء جوهر المهيّة

---

١. ج: ازاء. ٢. ج: الذات. ٣. ج، ن: جوهريات.

٤. هامش «س»: كالفوق و الفوقية. ٥. هامش «س»: كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة و الستّة.

إيّاها؛ فشيء من هذه إذا كان لهويّتين مثلاً لم يكن ما هو ملاک الأمر و مناطه بالذات، و معيار الحكم و مطابَقه على الحقيقة خصوصية إحدى[۱] الهويّتين بخصوصها و إلّا لم يكن هو لغيرها بتّةً، بل إنّما الملاک و المطابَق الطباع المشترک.

فأمّا طبائع المعاني الغير المتأصّلة من ملحوظات العقل ـ أعني[۲] المعقولات الثواني التي هي موضوع الحكمة الميزانية، كالجنسية و الفصلية و النوعية ـ فدَرَجَتُها[۳] في الذهن درجة الإضافات المحضة التي ليست[۴] في إزاء مبادٍ لها متقرّرة في ذات الموضوع في الخارج، كما المتيامنيّة[۵] و المتياسريّة[۶] المتبدّلة مع ثبات الموضوع بعينه على ما كان عليه في ذاته و صفاته[۷] و جهاته و أوضاعه، كما إذا انتقل ما على يمينک إلى شمالک و أنت على ثبات[۸] وضعک[۹] الأوّل بعينه؛ فهذه القبيلة[۱۰] من ثواني المعقولات هي الإضافات المحضة الذهنية، و ليس بإزاء الجنسية و النوعية مبدأ في ذاتَي الحيوانِ و الإنسانِ مثلاً و في صفاتهما الذاتية و العرضية المتقرّرة في ذاتيهما، بل إنّما المتقرّر في عالم التأصّل نفس الحيوان و الإنسان و الفرس و زيد و عمرو مثلاً؛ فإذاما نسب العقلُ الحيوانَ إلى الإنسان و الفرس، و الإنسانَ إلى زيد و عمرو قضى على الحيوان بالجنسية و على الإنسان بالنوعية من دون صفة متقرّرة فيهما هي مطابَق الانتزاع و معيار تصحيح الحكم؛ و ليس يلزم من ذلک أن يكون اعتقاد الحكم جهلاً؛ إذ ليس يحاذي به أمراً مّا[۱۱] في صُقع[۱۲] التأصّل و لا أن يكون يصحّ إلحاق الجنسية أو النوعية مثلاً بأيّة مهيّةٍ اتّفقت؛ إذ ليس ذلک على احتذاء مطابَق في المهيّة بإزائه، كما تذهب إليه أوهام المتشكّكين على سنّتهم في مذهب التشكيک.

فالجهل إنّما يكون في الملحوظات المكذوبة و اللحاظات الكاذبة التعلّمية[۱۳]، و

---

۱. ج: أحد.
۲. ج: أی.
۳. ج: درجها.
۴. ج: التي هي.
۵. س: لمتيايتيّة.
۶. ج: المتياسرة.
۷. ج: في ذاته مضفاته.
۸. س: إثبات.
۹. ن: وصفک.
۱۰. ج: القلبية.
۱۱. ن: يحاذي به أمرنا.
۱۲. ج: حيع.
۱۳. ج: العملية.

ميزان الصدق هنالک[١] النسبة العقلية و الإضافة الذهنية النفس الأمرية؛ و مطابَق الحكم صلوح المهيّة بخصوصها لذلک لا بحسب نفس جوهرها ـ كما شاكلة الجوهريات ـ بل في المرتبة[٢] الأخيرة من حيث النسبة العقلية الملحوظة اللاحقة على مضاهاة[٣] الأمر في الإضافات المحضة الخارجية؛ فللمهيّات خصوصٌ لايصدق عليه كلّ اعتبارٍ اُلحق به، و ليس من شرط أن يكون الشيء ذهنياً خالصاً أن يكون متساوي النسبة إلى قاطبة المهيّات.

و أمّا عن الشکّ الثاني: فإنّه فرقانٌ مّا بيّن بين المنتزع منه و مطابَق الانتزاع الذي هو مبدأ[٤] تصحيح الحكم و معيار صحّته؛ فالوجود[٥] مطابقه و ما هو عنوانه[٦] و في إزائه حقيقة خصوصية[٧] حقيقة القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ مجده ـ و ليس لشيءٍ[٨] من خصوصيات المهيّات الجائزة في ذلک من خلاقٍ، بل إنّما مصحّح[٩] انتزاع الوجود منها ارتباطها بمن هو مطابَق انتزاعه حقيقةً ارتباطاً صدورياً؛ إذ لايصحّ لها بالنسبة إليه ارتباط[١٠] آخر على غير سبيل الصدور عنه و الظلّية له.

فإذن و إن كان الوجود المطلق الفطري التصوّر منتزعاً[١١] من الجائزات المتقرّرة إلّا أنّ مطابَق الانتزاع إنّما هو الاستناد إلى الموجود الحقّ، و خصوصيات المهيّات ملغاة[١٢] في ذلک.

و كذلک الشأن في حمل مفهومات: المتقرّر[١٣] و المتأصّل و الحقيقة على الحقائق الجائزة؛ فإنّ مطابَق الحمل و معياره و ملاک الحكم و مبدأ تصحيحه الاستنادُ إلى الحقيقة الحقّة[١٤] لا غير.

---

١. ج: هنا تلک؛ ن: هناک.
٢. س: مرتبة.
٣. س: مظاهاة.
٤. ج: + يصحّح.
٥. ج: ما لو وجد.
٦. ج: عنوان.
٧. ج: - خصوصية حقيقة.
٨. ج، ن: بشيء.
٩. ج: يصحّح.
١٠. س: ارتباطاً.
١١. ن: منزعاً.
١٢. ج: ملقاً.
١٣. س: المتقرّرة.
١٤. ج: الحقّية.

تصحيح
في لزوم تشابه المهيّات في الجنس أو النوع، إذا كانت متوافقةً في الصدق

هل بلغک في تضاعيف العلوم أنّ التناسب بالمساواة أو المفاضلة إنّما يتصحّح إذاما[۱] تصحّحت المناوعة[۲]؟ لست أعني بذلک المشاركة في [۹۵] الجنس القريب، بل إنّما أعني لحاظَ المتناسبين من حيث المشاركة في طبيعةٍ مّا، و التناسب بينهما من حيث التشارک في تلک الطبيعة و الاندراج تحتها المعبّر عنه بالتجانس و التناوع، لا من حيث هما طبيعتان؛ أي بما هما فردان من أفراد طبيعة بعينها مرتبتان من مراتبها، لا بما هما[۳] نوعان مختلفان ذوا فصلين مختلفين.

فالخطّان المستقيم و المستدير أو[۴] السطحان المستوي و المستدير بما هما مستقيم و مستدير أو مستوٍ و مستدير متخالفان بالحقيقة النوعية غير متناسبين أصلاً، لا بالمساواة و لا بالمفاضلة، و كذلک الخطوط أو السطوح المستديرة المتخالفة الانحداب؛ فالقوسان من[۵] دائرتين متخالفتَى الانحدابِ لايتصحّح[۶] التناسب بينهما لا بالمساواة و لا بالمفاوتة؛ لكنّهما إذاما كانتا[۷] على مركزٍ بعينه و على زاويةٍ بعينها عند المركز فإنّهما متشابهتان غير متساويتين و لا متفاضلتين، إنّما نسبة كلّ واحدة[۸] منهما في دائرتها إلى الدور كلّه كنسبة الأُخرى في دائرتها إلى الدور كلّه.[۹]

فإذن كما القسيّ من الدوائر الغير المتناوعة[۱۰] بحسب إيتار[۱۱] زاويةٍ مّا بعينها متشابهات[۱۲] غير متساويات و لا متفاضلات، و ليس في ذلک استيجابُ توافقٍ في الحقيقة و تشاركٍ في الطبيعة و تكافؤٍ في المقدار، بل إنّما استحقاق أن يكون[۱۳] كلّ

---

۱. ج: إذا.
۲. المناوعة هي أن يكون شيئان بحيث يكونان تحت طبيعة واحدة من حيث هما كذلک. «سمع»
۳. س: هو. ۴. ن: و. ۵. ن: بين.
۶. س: لايتصحّ؛ ج: لايصحّ. ۷. س: إذا ماسّا. ۸. ن: واحد.
۹. ج: كنسبة الأُخرىٰ دايرتها إلى الدور. ۱۰. ن: المناوعة.
۱۱. ن: ايقار. ۱۲. ج: مشابهات. ۱۳. س: تكون.

واحدة[١] منها بحسب النسبة التي لها إلى كلّ الدور لمحيطها كالأُخرىٰ بحسب النسبة التي لها إلى كلّ الدور لمحيطها؛ فيكون مقدار هذه في دائرتها كمقدار تلك فى دائرتها.

فكذلك فاعملن أنّ المهيّات المختلفة إذاما كانت متوافقةً بحسب النسبة العقلية التي تلحق كلَّ واحدةٍ منها إلى المندرجات تحتها فإنّها طبائع متناسبة متشابهة بالجنسية أو[٢] النوعية مثلاً، و ليس في ذلك استيجاب تشاركها[٣] في طباعٍ مّا متأصّل أصلاً، بل إنّما استحقاق أن تكون[٤] إحديهما[٥] بخصوصية طبيعتها في قياسها إلى المهيّات أو الأشخاص التي تحتها كالأُخرى بخصوصية طبيعتها في قياسها إلى المهيّات أو الأشخاص التي تحتها.

فهذا سبيل القول في المعقولات الثانية الميزانية و كذلك سنّة الأمر في الهويّات الخارجية من حيث ما تلحقها[٦] من الإضافات المحضة الوجودية؛ فزيدٌ مثلاً في نسبته إلى ما على يمينه كعمرو في نسبته إلى ما على يمينه، و ليسا متساويين متشاركين بحسب ذلك في طباعٍ قارٍّ مشتركٍ[٧] بل متناسبان متشابهان في نفس الإضافة الصرفة اللاحقة.

تصحيح

في امتناع استناد المعلول الواحد بعينه إلى علّتين متفاوتتَين

لاتظنّنّ أنّه يصحّ[٨] لمعلولٍ مّا بعينه علّتان متقاومتان[٩]، فذلك غير[١٠] سائغ في مذهب العلّية و المعلولية لا على سبيل[١١] التناوب التعاقبي[١٢] و لا على سبيل التساؤم الاستبدالي من[١٣] بدو الأمر.

أما تتفقّه أنّه إذاكان لإحديهما بخصوصها قسطٌ مّا من المدخلية في العلّية من حيث افتقار المعلول إليها بخصوصها البتّة؛ فلم يكن يتصحّح أن يتحقّق المعلول بالأُخرىٰ و أن

---

١. ن: واحد.
٢. س: و.
٣. ج: يشاركها.
٤. ج، ن: أن يكون.
٥. ن: احديها.
٦. ن: يلحقها.
٧. ج: مشتركة.
٨. ج: تصحّ.
٩. ن: متفاومتان.
١٠. ن: سير.
١١. ج: ـ سبيل.
١٢. ن: التعاقي.
١٣. س: ـ من.

تنوب[1] تلک عن هذه في إفاضته بتّةً[2]، و إذا لم‌يكن الافتقار إلى شيء منهما من حيث الخصوصية بل كانت كلّ واحدة ملغاةَ الخصوصية في ذلک فكانت العلّة المفتاق إليها على الحقيقة [۹٦] هي القدر المشترک الذي هو طباع واحد و طبيعة وحدانية، و كلّ واحدة بخصوصها هي المشتملة على ما هو العلّة بالحقيقة.

و بالجملة: لايستند المعلول بالذات إلّا[3] إلى ما يتوقّف عليه بخصوصه بالضرورة العقلية و سواء ـ على البالذاتيّتَين[4] ـ [۹۷] أ فُسّرت العلّية بالمفتقر إليهيّة[5] أم بالأمر المصحِّح لتخليل الفاء؛ فليتبصّر.

تقويم

في إثبات توحيد الواجب بقاعدة صرف الشيء لايتثنّى و لايتكرّر

القيّوم الواجب بالذات واحد في الذات و الوجود، وِترٌ في الحقيقة و الهويّة. أ[6] لم‌تستيقن أنّ الإنّية و التشخّص بالنظر إلى الحقيقة الوجوبية نفسُ مرتبة المهيّة؛ فمفهوم الوجوب بالذات عنوان جملةٍ مّا للحقيقة الوجوبية من المهيّة[7] و الإنّية و الوجود و التشخّص؟! فإذن تحقّقن أنّه ليس يعقل أن يكون هو لشيئين، على ما قد تلى عليک.

و بالجملة: انّ صرف الوجود الواحد الحقّ الذي هو بعينه الوجوب المحض و التشخّص القراح، و يمتنع أن ينقسم في ذاته إلى أجزاء الهويّة أو أجزاء الحدّ[8] أو أجزاء القول، و إن يستطرق إليه شيء من ضروب من حيث و من حيث و باعتبارٍ و باعتبارٍ ليس يمكن أن يختلف بالعدد و لا في التصوّر؛ فكلّ ما يقدّر و يخمّن أنّه ثانٍ له فهو هو بعينه، و التقدير كذب باطل و التخمين زور ساقط و القول الفصل المفطوم[9] من المَين و الشَين أنّ شريک الباري الفاطر ـ تعالى عن ذلک و تقدّس ـ ممتنع بالذات لا في الوجود فقط، بل

---

۱. ن: ينوب.
۲. س: بتّه.
۳. ن: ـ إلّا.
۴. ج، ن: بالذاتيين.
۵. ج: بالمفتقر الهيية؛ ن: بالمفتقر الهية.
۶. ج: ـ أ.
۷. ج: المهيّات.
۸. ج: ـ أن ينقسم في ذاته إلى أجزاء الهويّة أو أجزاء الحدّ.
۹. ن: + و.

و في التصوّر أيضاً؛ فلايتصوّر شيئان هما في درجة الوجوب بالذات، بل اللّه الواحد القهّار على عرش الوجوب بالذات و ما خلاه في درجة الجواز و المقهورية.

تقويم

في إثبات توحيد الواجب بواسطة برهان الخُلف

من سبيل ثانٍ: الحكماء المتبصّرون يتحقّقون أنّ الوجود و كذلك الوجوب نفس ذات الحقيقة الوجوبية؛ و غارٌ من المتكلّمين لمّا لايعنيهم يحسبونه بالنسبة إلى الحقيقة الوجوبية من لوازم الذات المقتضاة لنفس المهيّة؛ فما[1] لايكون الوجود و كذلك الوجوب عينَ حقيقته و لا من لوازم مهيّته[2] فهو ليس من الحقيقة الوجوبية في نصيبٍ بإجماع العقلاء كافّةً و بالغريزة العقلية الغير المؤفة.

فإذن لو تصحّح[3] واجبان بالذات لكان مفهوم الوجود و الوجوب بالذات بالقياس إلى كلّ منهما إمّا عنوان نفس الحقيقة و إمّا من لوازم المهيّة على الاصطلاح الشايع؛ [۹۸] و على التقديرين تلزم[4] في إزائه طبيعة مرسلة ذاتية مشتركة بين الواجبين بتّةً؛ [۹۹] فتضطكّ[5] ركباتُ ضروب الخلف مِن سبل معدودة.

تقويم

في إثبات توحيد الواجب

بواسطة استحالة استناد المجعول الأوّل إلى الواجبين

و من سبيل آخر ثالث: إنّ المجعول الأوّل بخصوصية ذاته ليس يفتاق[6] إلّا إلى القيّوم الواجب بالذات، و ما ليس لذاته صلوح الجاعلية لِجايزٍ[7] مّا لا بوسطٍ[8] أو بوسائط فهو

---

۱. ج: ممّا.
۲. ن: مهيّة.
۳. ج: لو تصحّ.
۴. س، ن: يلزم.
۵. ج: تلك.
۶. س، ن: نفتاق.
۷. ج: لجايز.
۸. ج: + أو بوسط؛ س: + أو لا بوسطٍ.

لیس واجباً بالذات علی ما قد تحقّق.

فإذن لو تعدّد الواجب بـالذات لكـان یـصحّ[۱] لا مـحالة اسـتنادُ المـجعول الأوّل بشخصیّته إلی كلّ واحد[۲] منهما[۳] لا بخصوصه؛ فیكون استناده[۴] علی[۵] الحقیقة إلی الطباع المشتركة[۶]، و قد كنتَ تعرّفتَ[۷] أنّه لیس یتصحّح[۸] التشخّص إلّا من جهة الاستناد إلی الجاعل المتشخّص[۹] بذاته؛ فلا مجعول أوّلاً لو لا وجوب الوحدة للجاعل.

[۱۰۰] و كذلک القول في النظام الجملي المتّسق[۱۰] لعوالم الجائزات، فإنّه واحـد بالشخص[۱۱] متكثّر بالتألیف و لیس جاعله التامّ إلّا القیّوم الواجب بالذات؛ إذ لا خارج عنه سواه.

و كذلک[۱۲] ما قد قیل: «أبی[۱۳] النظامُ شمسَین فكیف[۱۴] لا یأبی إلٰهین»؛ فقد شاع في الأقاویل الفلسفیة من باب ضرب الأمثال لا من باب التشبیه: «نور الأنوار شمس عالم العقل» و إن كان لا نسبة بین النسبتَین علی ما سیُتلیٰ[۱۵] علیک ـ إن شاء اللّٰه العزیز ـ [۱۰۱] و في[۱۶] التنزیل الكریم: ﴿ لَوْ كَانَ فِیْهِمَا آلِهَةٌ إِلّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا ﴾[۱۷]، [۱۰۲] ﴿ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا یَصِفُونَ ﴾[۱۸].

تقویم
في أنّ الموجودات وجودات رابطیة إلّا الموجود الحقّ

من المنصرحات[۱۹] أنّ المجعول بما هو مجعول لیس ذاته و وجوده إلّا لجاعله[۲۰]؛ إذ هو

---

۱. ج: تصحّ.
۲. ن: ـ واحد.
۳. ج: استناد المجعول تشخّصه إلی كلّ منهما.
۴. ج: استناد.
۵. ن: إلی.
۶. س، ن: المشترک.
۷. ن : تعرف.
۸. س : یتّصح.
۹. ج: التشخّص.
۱۰. ج: المتّق.
۱۱. ج: بالتشخّص.
۱۲. س: و لذلک.
۱۳. ج: إلی.
۱۴. ج: لكیف.
۱۵. ج: سیبلی.
۱۶. ن: من.
۱۷. الأنبیاء / ۲۲.
۱۸. المؤمنون / ۹۱.
۱۹. ج: المتصرحات.
۲۰. ج: إلّا إلی جاعله.

من شئونه[١] و نعوته و لا كذلك الجاعل بالقياس إلى مجعوله، و الموجود المادّي الذات ليس وجوده لذاته بل هو لمادّته، و ذو المهيّة وجوده لمهيّته[٢].

فالجاعل الحقّ الذي هو الوجود القائم بنفسه ليس ذاته و وجوده لشيءٍ بل ذاته لذاته و وجوده لنفسه، و ما ما عداه ذاته لذاته و لا وجوده لنفسه[٣] بل وجود كلّ ذي مهيّة لمهيّته و وجود كلّ هيولاني لهيولاه و ذات كلّ مجعول[٤] و وجوده لجاعله.

فإذن ليس ذاته و وجوده ـ سبحانه ـ لشيءٍ و له ذاتُ كلّ شيءٍ و وجودُه[٥]، ﴿لَهُ مَا فِيْ السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِيْ الأَرْضِ﴾[٦] أي كلّ ما في عالمَي الحسّ و العقلِ، و الظلماتِ و النورِ، و الملكِ و الحمدِ؛ فإذن الموجودات قاطبةً ذوات ناعتية و وجودات رابطية إلّا الموجود الحقّ جلّ مجده.

تقويم
في أنّ الواجب لايكون جسماً أو جسمانياً أو عرضاً أو مركّباً

إذ ذاته و وجوده ـ سبحانه تعالى ـ لذاته لا لشيءٍ مّا[٧] غيره، و لا شيء من الأجسام و الصور و الأعراض إلّا و وجوده للمادّة. فإذن هو ـ جلّ ذكره ـ متعالي الحقيقة عن أن يكون جسماً أو جسمانياً أو عرضاً من الأعراض؛ و إذ هو وجود بحت متقدّس عن مخالطة الإبهام و ملابسة ما بالقوّة من أيّة جهةٍ كانت، و الهيولى في حدّ جوهرها حاملة القوّة الاستعدادية[٨] و ذات الوحدة الشخصية المبهمة؛ فإذن هي من صُقع جنابه سبحانه على الأُفق الأقصىٰ من[٩] البعاد و الابتعاد.

---

١. ج: شأنه. ٢. ج: لمهيّة.
٣. ج: ـ ليس ذاته و وجوده لشيءٍ بل ذاته لذاته و وجوده لنفسه، و ماعداه ذاته لذاته و لا وجوده لنفسه.
٤. ج: ـ و وجود كلّ هيولاني لهيولاه و ذات كلّ مجعول. ٥. ن: وجود.
٦. الحجّ / ٦٤. ٧. ن: ـ ما. ٨. ج: الاستعدية.
٩. في مخطوطة «ن» توجد عبارات المتن من هنا إلى قوله «و تسواء الفحص هنالك أنّ موضوع» في ص ٢٧٢ بعد عبارة «أي بالحالة المشتركة التي هي النسبة» في ص ٢٧٤.

و أيضاً: الجسم مؤتلف الذات من المبادي المتباينة الخارجية و منقسم الهويّة إلى الأجزاء الكمّية المقدارية، و الهيولى و الصورة و العرض متقوّمة الحقائق من الأجـزاء[۱] المحمولة الحدّية؛ و كذلك الجائزات البسيطة القدسية مـن الأنـوار العـقلية و النـفوس النورية و الطبائع الجنسية القَصِيّة[۲] و الفصول البسيطة منحلّةٌ بحسب التجوهر و التقرّر إلى المهيّة و الإنّية و متحصّلةٌ بحسب القوام و التحديد من الأجزاء القولية، و جلال القـيّوم الواجب بالذات أرفعُ من أن يتصوّر تقسّمه[۳] بالحقيقة أو بالهويّة أو بـالحدّ أو بـالقول و التحديد، بل هو بسيطٌ حقٌّ أحدٌ[۴] بالذات واحدٌ بالكلمة.

تقويم
في تنزّه الواجب عن أن يُدرک بحسّ، و تقدّسه عن الجهات و الأحياز و الأوضاع

فإذ هو ـ تعالى[۵] ذكره ـ ليس بعرضٍ و لا بجسمٍ، فليس يعقل أن ينتحى نحوه تـحديقٌ ابصاريٌّ أو لحظٌ بصريٌّ أو أن[٦] ينتحى[۷] لنيله أو[۸] للتأدية إليه حسٌّ مّا من الحواسّ أصلاً[۹] لا بالذات و لا بالعرض.

و أيضاً: هو ـ جلّ مجده ـ بسيطة الحقيقة من كلّ جهةٍ، متقدّسُ الوجود عن الجهات و الأحياز و الأوضاع مطلقاً؛ فكيف تناله[۱۰] الرؤية البصرية؟ أ يستصحّ ذلک [۱۰۳] إلّا ذو انسلاخٍ[۱۱] عن الفطرة التعقّلية[۱۲] ﴿ لاتُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾[۱۳].

---

۱. ج: + الحدّية.
۲. ج: القضية.
۳. ج: تقسيمه.
۴. س: ـ أحد.
۵. ج: فإذن تعالى.
٦. ج: ـ أن.
۷. ن: أن يلتحي.
۸. ج: و.
۹. ن: أيضاً.
۱۰. ج: يناله.
۱۱. ن: ذو السلاخ.
۱۲. س: التعليقية؛ كشف الحقائق: العقلية.
۱۳. الأنعام /۱۰۳.

تقويم

في أنّ الواجب ليس بجنسٍ للجوهر و لا هو في مقولة الجوهر

من حيث ما تعرّفتَ عرفتَ أنّه ـ عزّ شأنه ـ ليس بجنس الجوهر و لا هو في مقولة الجوهر، فقد دريتَ أنّه [١] ليس طبيعةً مرسلةً و لا تحت طبيعةٍ مرسلةٍ.

و أيضاً: لو كان جوهراً [٢] لكان إذا اعتبر بما هو جوهر [٣] مرسلاً لا بشرط شيء لم يكن يأبى أن يلحقه التغيّر؛ إذ الجوهر المرسل ليس يأبى ذلک و إن كانت الجواهر المفارقة بخصوصيات حقائقها القدسية تأباه [٤]؛ فإن تشكّک [٥] متشكّکٌ أنّ مفهوم «الموجود لا في موضوع» صادقٌ على الموجود الحقّ بتّةً فتذكرنّ ما أسلفنا لک [٦] أنّ ذلک ليس جنسَ الجوهر بل إنّما المعنى الذي جنّسناه لمقولة الجوهر «مهيّةٌ حقّها بحسب نفسها [٧] المرسلة أنّها إذا تقرّرت كانت قائمةَ الذات و الوجود لا في موضوع.»

تقويم

في أن لا وحدة و لا أحدية للجائزات، و أنّ اتّحادها و تأحّدها ظلّ الوحدة الحقّة و الأحدية المطلقة

القيّوم الواجب بالذات هو الفرد [٨]، [١٠٤] و كلُّ جائزٍ زوجٌ تركيبيٌّ؛ فلا وحدة و لا أحدية للجائزات بل الواحد [٩] الحقّ مستأثر بهما و إنّما في عالم [١٠] الجواز اتّحادٌ هو ظلّ الوحدة الحقّة و تأحّدٌ هو ظلّ الأحدية المطلقة، و ما [١١] من جائزٍ متوحّدِ الذات و متأحّدِها في الأعيان إلّا و العقل يكثّره في اللحاظ التحليلي:

إمّا بالجنس و الفصل و بالقول.

---

١. ج: و لا هو في مقولة الجوهر مقدورية أنّه.
٢. ج: الجوهر.
٣. ج: + و.
٤. ج: يأباه.
٥. ج: تشكيک.
٦. ن: ما أسلفناک.
٧. س: نفسه؛ ن: تعينها.
٨. ج: + بل الواحد الحقّ.
٩. س: الواحدة.
١٠. ج: عوالم.
١١. س: ـ ما.

و إمّا بالمهيّة و الانّية.

و إمّا بمفهومَى ما بالقوّة بحسب نفس جوهر الذات [1] و ما بالفعل بحسب الفيضان من الجاعل.

و إمّا بالجواز بالذات و الوجوب بالغير؛ إذ نفس جوهر الذات تحت ذينک المفهومين المحمولين عليها معاً بحسب ذينک الاعتبارين.

تصحيح
في ضروب الوحدة و الهوهويّة و خواصّها

عليک [2] باستذكار ضروب الوحدة و الهوهويّة و خواصّها على ما قد اقترّ في مقرّه [3] من الشطر الكلّي من هذا العلم؛ فسبيل نضج القول فيه [4] و تسواء الفحص هنالک أنّ موضوع سلب الكثرة ما عنه تسلب الكثرة و هو الواحد و الهوهو، و جهة الوحدة ما بحسبه سلب الكثرة عمّا يقول له الواحد:

فإن كانت جهة الوحدة خارجةً عن ذات ما عنه سلب الكثرة [۱۰۵] كانت الوحدة و الهوهويّة وحدةً و هوهويّةً لا بالذات بل [5] بالعرض؛ [6] و الواحد و الهوهو واحداً [7] و هوهواً [8] لا [9] بالذات بل بالعرض، و هي وحدة و هوهويّة:

بالمحمول إذا كانت جهة الوحدة عرضياً محمولاً بعينه على موضوعين هما ما عنه سلب الكثرة، كما الضاحک بالنسبة إلى إنسانين.

و بالموضوع إذا كانت هي موضوعاً بعينه لعرضيّين محمولين [10] هما موضوع [11] سلب الكثرة، كما إنسان واحد بالنسبة إلى الضاحک و الكاتب.

و بالعارض إذا كانت هي عارضاً غيرَ محمولٍ على، بل موجوداً في، بالقياس إلى

---

۱. ن: جوهرها للذات.
۲. ج: عليها.
۳. ن: مفر.
۴. ن: ـ فيه.
۵. ن: ـ بل.
۶. س: + و هي وحدة و هوهوية.
۷. ن: واحد.
۸. س، ن: هوهو.
۹. ن: إلّا.
۱۰. ن: + و.
۱۱. ج: هما ما عنه.

موضوعَين هما ما عنه سلب الكثرة، كما البياض العارض الموجود في القُطن و الجصّ.

و إن كانت جهة الوحدة و الهوهويّة ليست هي[١] أمراً خارجاً عن ذات موضوع سلب الكثرة؛ فالوحدة و الهوهويّة وحدة و هوهويّة لا بالعرض بل بالذات، و الواحد و الهوهو واحد و هوهو بالذات لا بالعرض؛ فإذا كان لم تكن[٢] جهة الوحدة هي تمام ذات ما عنه سلب الكثرة بل هي عِضَة[٣] من ذاته:

فإن كانت هي جنسه القريب أو جنساً مّا[٤] من أجناسه كانت الوحدة و الهوهويّة وحدةً و هوهويّةً بالجنس، و الواحد و الهوهو واحداً و هوهواً[٥] بالجنس[٦]، كما الإنسان[٧] و الفرس بالحيوانية أو بالجسمية أو بالجوهرية.

و إن كانت هي فصله أو[٨] فصلاً مّا[٩] من فصول أجناسه كانت الوحدة و الهوهويّة وحدةً و هوهويّةً بالفصل، و الواحد و الهوهو واحداً و[١٠] هوهواً[١١] بالفصل، كما زيد و عمرو بالناطقية أو بالحسّاسية.

و إن كانت هي قوام مهيّته[١٢] النوعية كانت الوحدة و الهوهويّة وحدةً و هوهويّةً بالنوع، و الواحد و الهوهو واحداً و هوهواً[١٣] بالنوع، كما زيد و عمرو ليست هوهويّتهما بالعدد بل بالنوع؛ أي بالإنسانية.

و إذا كانت هي ذات موضوع سلب الكثرة بتمامها لا عضةً[١٤] من ذاته:

فإن كان سلب الكثرة عن تمام الذات من حيث إنّها حال شيئين عند شيئين و نسبةٌ مّا بعينها لهما إليهما؛ فالوحدة وحدة بالنسبة و الواحد و الهوهو واحد و هوهو بالمناسبة، كما حال الربّان عند السفينة أو حال الملک عند المدينة و حال النفس عند البدن؛ فهما

---

١. ن: هما.
٢. ن: لم يكن.
٣. ج، س: عضّة.
٤. ن: ـ ما.
٥. س: هوهو.
٦. ن: ـ و الواحد و الهوهو واحداً و هوهواً بالجنس.
٧. س، ن: كالإنسان.
٨. ج: ـ فصله أو.
٩. ج: فصل ما.
١٠. ج: أو.
١١. س: هوهو.
١٢. ج: مهيّة.
١٣. ج: هو هو.
١٤. ج، س: عضّة.

حالتان متّفقتان بتمام جوهريهما بما أنّ تمام جوهر كلّ واحدة منهما حالةٌ مّا بعينها هي نسبة تسخيرية تدبيرية؛ فوحدتهما بالمناسبة وحدة بالذات و من حيث تمام الذات بما أنّها بنفسها حالة بعينها نسبية لا وحدة بالعرض، بل إنّما التي [۱] بالعرض هي وحدةٌ مّا يتّحد بهما؛ أعني وحدة الربّان أو الملک و النفس بهما؛ أي بالحالة المشترکة التي هي النسبة التسخيرية التدبيرية.

و إن كان سلب الكثرة عن تمام ذات موضوعه من حيث الاتّصال و [۲] بما أنّه هويّة متّصلة؛ فالواحد واحد بالاتّصال، و الوحدة وحدة اتّصالية.

و إن كان سلبها عن تمام الذات بحسب أنّها في حدّ نفسها مستميزة [۳] عن غيرها غير مشارک فيها في قوام التجوهر و التقرّر؛ فالواحد واحد بالعدد و الوحدة وحدة عددية:

فإن كان الواحد في وحدته العددية بحيث يأبى بنفسه أن تشارک [۴] فيه هويّات فوق واحدة يكون هو الطباع [۵] المشترک [۶] بينها اشتراكاً حملياً؛ فهو الواحد بالشخص و وحدته الوحدة العددية الشخصية: إمّا مبهمة في شخصيتها، كما وحدة الهيولى المبهمة في حدّ ذاتها الشخصية؛ [۱۰٦] إذ إنّما فعليتها فعلية [۷] استعدادية؛ [۸] و إمّا محصّلة معيّنة بالقياس إلى الأشياء مطلقاً، كما وحدة الذوات الشخصية من ساير الطبائع غير الهيولى.

و إن كان هو في حدّ ذاته الواحدة بالعدد بحيث لا يتأبّى الاشتراکَ الحمليَّ بين هويّات فوق واحدة على أن يكون هو بعينه تلک في الوجود و هو على وحدته التي لا

---

۱. ج: هي.　۲. ن: ـ و.　۳. ن: متميّزة.

۴. ج: أن يشارک؛ ن: أن يتشارک.　۵. ج: الطبايع.　٦. ج، ن: المشترکة.

۷. ن: ـ فعلية.

۸. قوله: «فعلية استعدادية» هذه الدلالة لا تتمّ إلّا بكون الفعلية الاستعدادية تجدّديةً. فلو لم يعتبر معها التجدّد و التقضّي الاستمراري لم يستقم دعوى الإبهامية، كما لا يخفى على مَن له ربط تامّ بالحكمة النضيجة.

و السرّ في ذلک هو القول بالحركة الجوهرية. فكلّ مَن لم يقل بها فليت شعري مِن أين يتيسّر له القول البرهاني بكون وحدة الهيولى مطلقاً وحدةً شخصيةً إبهاميةً؟! فكلّ مَن يقول بها لابدّ مِن القول بتجدّد الطبيعة الجوهرية أوّلاً و بالذات، ثمّ الهيولى و ما يتبعها كالمقولات التسع العرضية بضربٍ مِن التبعية، كما هو المحقَّق بالبراهين الباهرة القاهرة. «نوري»

بعينها؛ فهو الواحد بالطبيعة المبهمة[١] بالتحصيل[٢] و الهويّة، و وحدته الوحدة العددية المبهمة التي هي للطبائع المتقوّمة المتمايزة في أنفسها المبهمة بالقياس إلى ما تحتها من الحقائق و الهويّات؛ فكلّ طبيعة فإنّها واحدة في حدّ نفسها بالوحدة العددية الغير المحصّلة بالقياس إلى تحصّلاتٍ هي تحتها و منتظراتها[٣]، [١٠٧] و إن كانت وحدتها العددية تلك ليست هي من حيث نفس طبيعتها المرسلة بما هي هي؛ إذ المهيّة من حيث هي ليست هي إلّا هي[٤] [١٠٨] و جوهرياتها فهي بما هي هي واحدة بعين الوحدة العددية التي هي بحسب نفسها مرسلة[٥] بالقياس إليها، كما شاكلة الأمر بالنسبة إلى الوجود و إلى المجعولية.

فاعلمن أنّ الوحدة العددية التي تكون للطبيعة المرسلة بالذات هي هذه الوحدة، و الكثرة العددية التي بالذات للطبائع هي مقابلتها؛ و أمّا الوحدة و التعدّد من تلقاء الأفراد فإنّما للأفراد بالذات و للطبيعة المرسلة بالعرض؛ فهذا قسط[٦] الحقّ و سهم الحقيقة هنالك من الفحص.

و الذي ساهمنا في هذا العلم من قبل قد تولّى البسطَ في الشفاء بقولٍ مستوٍ موزون[٧] فيه المتفلسفون و المتكلّفون من بعده عن آخرهم عن خطّ استواء التحصيل على عرض تسعين درجةً من درجات الابتعاد[٨].

تصحيح

في أنّ مطلق الوحدة و الكثرة من ثواني المعقولات الفلسفية، و أنّ الوحدة العددية موجودة في الأعيان

مطلق الوحدة و الكثرة من ثواني المعقولات[٩] على الاصطلاح الشايع [١٠٩] في هذه

---

١. ج، س: المبهم.
٢. ن: بالتحصّل.
٣. ج، ن: منتظرتها.
٤. ج: -إذ المهيّة من حيث هي ليست هي إلّا هي.
٥. ج: المرسلة.
٦. س: + من.
٧. ج: + بعد.
٨. ج: الابعاد.
٩. ج: + الثانية.

الصناعة لا من المعقولات الثانية الميزانية التي إنّما عروضها للمعقولات في الدرجة الأولىٰ بحسب خصوص وجودها في الذهن و من حيث حالها في تقرّرها الذهني.

فأمّا الوحدة العددية المتقوّمة[١] من تكرّراتها[٢] الأعداد فهي موجودة في الأعيان عند كلّ مَن يعدّ العددَ من الموجودات العينية.

تصحيح
في أنّ تقابل الوحدة و الكثرة ليس جوهرياً بل يكون عرضياً

[١١٠] ليس بين الوحدة و الكثرة تقابلٌ جوهريٌّ؛[٣] إذ[۴] المتقابلان تقابلاً جوهرياً لايكاد يصحّ أن يدخل شيء منهما في قوام حقيقة شقيقه و يتحصّل قوام ذات شقيقه من تكرّره، بل تقابلهما بالعرض من حيث إضافتيهما[۵] المكيلية و المكيالية و المؤتلفية و المؤتلف منهية، كما ساير المتقابلات لا بجوهر الذات بل بما هي مضافات مشهورية.[۶]

---

١. ج: المقوّمة. ٢. ج: تكراراتها.

٣. قوله: «ليس بين الوحدة» حقّ المشرب الذي هو أصفى المشارب من المشارق إلى المغارب هو كون حكم الوحدة مع الكثرة المقابلة لها بعينه حكم حضرة الوجود الحقّة الحقيقية؛ و حقيقته التي هي بعمومها و شمولها يحيط بكلّ جهة و حيثية تقابلها أيّةَ جهةٍ كانت حتّى العدم المطلق و الامتناع الذاتي الذي كلّ منهما في مضادّته و معارضته و مناقضته للوجود حقيقة تامّ بل فوق التمام من جهة كون كلّ منهما بالغاً إلى غير النهاية في شدّة المقابلة و المنافاة.

و سرّ ذلك: أنّه لايمكن حكم على المعدوم المطلق و الممتنع بالذات على الاطلاق سيّما الحكم الإيجابي إلّا بعد اعتبار ضربٍ من الوجود و التقرّر و نوعٍ من الفرض و التقدير. لضرورة تميّز الموضوع من الجهة التي موضوع العقد أو سلب العقد من جهتهما عن كلّ ما سواه؛ و من هنا قالوا إنّ الحكم بكون ذات المعدوم المطلق ممتنع الوجود مطلقاً لايُتصوّر إلّا بعد تقدير تقرّره و وجوده في ظرف الحكم.

فإذا تحقّقتَ و أحطتَ كون ما حقّقنا لك هيهنا في إحاطة الوجود و قهره لكلّية ما سواه فاحكم لي بأنّ سريان نور الوحدة و قهره له كما تحقّقت و تراه و لاتكوننّ من المحجوبين الغافلين. «نوري»

۴. ن: إذا. ۵. س: إضافتاهما.

۶. و المحصّل هو: كما لا ندّ و لا ضدّ للوجود و حقيقته فكذلك لا ندّ و لا ضدّ للوحدة و طبيعته؛ و التقابلات الشايعة المشهورة المسطورة في صُحُف القوم و زُبُرهم كما يكون مرجعها و مبدؤها القيود التي تلحق حقيقة الوجود و مراتب تنزّلاتها فكذلك حكمها في باب الوحدة مبدأً و معاداً.

←

[١١١] تصحيح
في الوحدات التي تأبى إلّا أن يكون زوالها في قوّة زوال موضوعها

إنّ[١] الوحدة العددية التشخّصية بجوهر طباعها و نفس[٢] مفهومها تأبى إلّا أن يكون زوالها[٣] في قوّة زوال موضوعها بالذات و لو في الوهم؛ فلايكاد[٤] يتصحّح بالنظر إلى جوهر نفسها أن تعقّب أو يتعقّب[٥] شقيقها المقابلة لها على موضوعها و لا في الوهم. ففرض[٦] بقاء الموضوع مع زوالها و لو في التصوّر تخمين متهافت غير ميسّرة له قوّة التوهّم و إلّا لتصحّح التوارد التعقّبي و الاستعقابي بين الشخصية و الإرسال، و كذلك بين[٧] الجزئية و الكلّية على شيءٍ مّا بعينه.

←

و منزلة التقابلات المذكورة من مباديها منزلة أعمال الكفرة التي قال ـ عزّ من قائل ـ: ﴿ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتّى إذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْه شَيْئاً وَ وَجَدَ اللّٰهَ عِنْدَهُ فَوَفّيٰهُ حِسابَهُ ﴾ [النور/ ٣٩] فافهم فهمَ رمزٍ. «نوري»

قد نظمت حاصل ما حقّقته هيهنا من محصّل ما حصّلت بلسان روح القدس على مشرب العشق العلوي رباعيةً بالفارسية:

گويم من و هر كه هست در فن ماهر   مقهور بود كثرت و وحدت قاهر
در مجمع وحدت است كثرت مضمر   در مظهر كثرت است وحدت ظاهر

هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن، و هو القاهر فوق عباده. «نوري» ١. ن: إذا.

٢. س: ـ نفس؛ ن: بنفس.

٣. [قوله:] «إلّا أن يكون زوالها» لو كان التقضّي الشخصي العددي في عين التكوّن الشخصي العددي كالحركة التشدّدي أو التضعّفي في مقولة ما فيه الحركة كالتسوّد و التبيّض مثلاً؛ و كذلك التكوّن لو كان بعينه عينَ التقضّي و التصرّم لَما لزم ما ألزم ـ قدّس اللّه ضريحه ـ و التزم؛ كيف لا و كلّية المتجدّدات الشخصية في تجدّداتها الشخصية وبهويّاتها المستمرّة على نعت التجدّد الاتّصالي؛ و الاتّصال التجدّدي الاستمراري، كالسواد في وجوده الشخصي التسوّدي التشدّدي يتجدّد خصوصية شخصيته الوجودية في عين بقاء موضع موضوع شخصية الذي هو شخص ذلك السواد بعينه؛ و محصّل بقائه هو استمراره التجدّدي و اتّصاله التصرّمي؛ و هكذا الأمر عندنا في الحركة الجوهرية في عين بقاء موضوعها الجوهري. «نوري»

٤. ج: + و.

٥. ن: تعقّب.

٦. ج: ففرض.

٧. ج: بين الشخصية و الأول و كذلك من.

و كذلك حال الوحدة العددية المبهمة مع مقابلتها عند القياس إلى الموضوع، و إلّا لكان مصير الطبيعة الواحدة إلى أن يكون هي في جوهر ذاتها بعينها طبيعتين متباينتين[١].

[۱۱۲] و أمّا الوحدة الاتّصالية فليس لها ذلك الحكم بالذات من حيث جوهرها بل إنّما من جهة ما يقضي[٢] البرهان عليها بالمساوقة للوحدة الشخصية.

و الوحدة بالمناسبة إنّما تتأبّاه[٣] من جهة استلزامه انسلاخَ ما هو موضوعها بالذات عن الوحدة العددية التي له مع بقائه بعينه.

[۱۱۳] و الوحدة بالنوع أو بالفصل أو بالجنس إنّما يقضي[٤] عليها بتلك الشاكلة لا من جهة نفسها بالذات، بل إنّما من جهة ما أنّها مساوقة في التحقّق للوحدة[٥] العددية المبهمة التحصّل و التشخّص[٦] التي هي لطبيعة[٧] النوع[٨] أو الفصل أو الجنس، بل منبعثة عنها انبعاثاً أوّلياً و أنّ زوالها عن موضوعها لا يتصحّح إلّا عند زوال تلك عن موضوعها[٩] بتّةً[١٠].

[١١٤] فأمّا الوحدة بالمحمول أو بالموضوع أو بالعارض فقد دريتَ أنّها وحدة لا بالذات بل بالعرض؛ فأمرها لا محالة فرع أمر الوحدة العددية للمحمول أو للموضوع أو للعارض.

تصحيح
في انقسام الوحدة إلى ما سلب الكثرة من لوازمها و ما هي من لوازم سلب الكثرة

إنّ من ضروب الوحدة ما سلب الكثرة من لوازمها، و منها ما هي من لوازم سلب الكثرة؛ فما عدا الوحدة العددية على السبيل الأوّل.

---

١. ج: متباينين. ٢. ن: يقتضي. ٣. ج، ن: يتأبّاه.
٤. ج: يقتضى. ٥. ج: أنّها مساومة في التحقيق الوحدة.
٦. ن: الشخص. ٧. ج: الطبيعة؛ س: للطبيعة. ٨. ج: النوعية.
٩. ج: موضعها. ١٠. س: بتّته.

أمّا إذاما كانت جهة الوحدة خارجةً عن جوهر ما[۱] عنه سلب الكثرة أو عِضَة[۲] من جوهر ذاته فالأمر منصرح.

و أمّا الوحدة بالمناسبة و الوحدة بالاتّصال فجهة الوحدة فيهما[۳] و إن كانت هي تمام ذات ما عنه سلب الكثرة إلّا أنّ الذات بما هي الذات موضوع[۴] سلب الكثرة، و بما أنّها حالةٌ مّا نسبية لشيئين عند شيئين[۵] أو بما أنّها هويّة اتّصالية[۶] جهة الوحدة و إنّما سلب الكثرة بحسب هذه الجهة[۷] من لوازمها التابعة المتأخّرة تأخّراً بالذات. فسلب الكثرة ليست في نفس الذات بما أنّها[۸] غير مشارك فيها، بل في الذات بما أنّها حالة لشيئين عند شيئين[۹] أو بما أنّها هويّة امتدادية متّصلة.

و الوحدة العددية و لاسيّما العددية الشخصية على السبيل الثاني. إذ هي ليست إلّا سلب الكثرة عن الذات في نفس جوهر الذات، و مفادها[۱۰] أنّ الذات بما هي الذات في حدّ جوهرها غير مشارك فيها؛ فجهة الوحدة هي بعينها ما عنه سلب[۱۱] الكثرة، و وحدتها المحصّلة و تحصّلها الوحداني من لوازم سلب الكثرة.

---

۱. س: خارجةً عن جوهرها. ۲. ج: عضته؛ س: عضّة؛ ن: غصة. ۳. ج: فيها.

۴. ج: الموضوع. ۵. س: لشين عند شين.

۶. قوله: «أو بما أنّها هويّة اتّصالية» هذا إنّما يستقيم لو أُريد من الواحد بالاتّصال المتّصلُ الذي هو معروض الاتّصال و هو ذو الاتّصال، كالجسم الطبيعي المعروض للتعليمي أو الهيولى التي هي أيضاً معروض الاتّصال. و لو أُريد غير الهويّة الاتّصالية التي هي المتّصل بالذات لا بعروض الاتّصال فنيه لايتصوّر أن يكون جهة الذات مغائرةً لجهة الوحدة التي هي نفس جهة الاتّصال، كما لايخفى على أولي النُهى. «نوري» ۷. ج: + و.

۸. ج: أنّهما. ۹. س: لشين عند شين.

۱۰. قوله: «مفادها...» لايخفى على أولي النُهى أنّه كما أنّ جوهر نفس الذات يكون مناطَ سلب الكثرة فكذلك يكون الذات بحسب جوهر نفس الذات مناطَ الواحدية و الوحدة العددية؛ و لاتجد بديهة الفطرة تفاوتاً في المناطية بينهما. فقوله: «و وحدتها المحصّلة و تحصّلها الوحداني من لوازم سلب الكثرة» زورٌ و تحكّمٌ؛ و لو كان بناء كلامه هيهنا على كون التحصّل و التقرّر معنى انتزاعياً و اعتبارياً كما كان يراه ـ أعلى اللّه مقامَه ـ بناءً على تأصّل المهيّات ـ كما هو مشربه ـ فيجري الحكم في الجانبين على مجرى الأسبق بلا تفاوت أصلاً، بل يكون القولُ بكون سلب الكثرة و الوحدة و الواحدية متصوّرتين مَعيّين في رتبة التحصّل مطلقاً غيرَ بعيد جدّاً. «نوري»

۱۱. ج: السلب.

تصحيح

في الفرق بين الوحدة العددية و ساير الوحدات

لايختبئنّ[۱] عن فطانتك أنّه و إن استوى بذلك ميزان الفرقان بين الوحدة العددية[۲] و ساير الضروب إلّا أنّ هناك أيضاً فرقاناً بين جهة الوحدة و ما عنه سلب الكثرة[۳] في اللحاظ الفحصي التحليلي من سبيل آخر؛ إذ المهيّة تكتنفها[۴] اللواحق و تحتفّ[۵] بها المشخِّصات، فيتحصّل مستتمّة الوحدة العددية الشخصية.

و أيضاً: الهويّة الجوازية إنّما تتبع[۶] لها الوحدة الشخصية من حيث يتبع لها[۷] الوجود لا من حيث نفس الذات التي هي وراء الوجود.

فإذن إمّا أنّ جهة الوحدة مرتبة[۸] المحفوفية باللواحق[۹] المشخِّصة[۱۰]، و ما عنه سلب الكثرة مرتبة[۱۱] نفس[۱۲] المهيّة؛[۱۳] و إمّا أنّ جهة الوحدة حيثية الاستناد إلى الواحد الحقّ و موضوع سلب الكثرة نفس الهويّة الشخصية المستندة، و وحدتها الشخصية ظلٌّ وحدةِ جاعلها التامّ بالذات.

و كذلك الطبيعة الواحدة بالعدد في حدّ نفسها وحدة عددية مبهمة بالقياس إلى ما

---

۱. ج، ن: لايختبينّ. ۲. ج: الغددية. ۳. ج: + و.
۴. ج: يكتنفها. ۵. ج: يحتفّ. ۶. ج: يتبع.
۷. ن: ـ لها. ۸. س: مرتّبة.
۹. ج: ـ فإذن إمّا أنّ جهة الوحدة مرتبة المحفوفية باللواحق. ۱۰. ن: الشخصية.
۱۱. س: مرتّبة. ۱۲. ن: النفس.
۱۳. ليت شعري أنّه إذا فرض أنّ جهة الوحدة العددية الشخصية و مناطها مرتبةُ المحفوفية باللواحق المشخِّصة كيف بتصوّر كون ما عنه سلب الكثرة مرتبةَ نفس المهيّة المشتركة بما هي هي و المهيّة بما هي هي ليست إلاّ هي. هذا و البديهة حاكمة جازمة قاطعة بكون ما هو مناط الوحدة و ملاكها هو بعينه مناط سلب الكثرة و ملاكها. فالتفرقة بين المناطين مع كون الوحدة و سلب الكثرة من سنخ واحد لايخلو عن غرابة و استغراب، و صعوبة و استصعاب، و بُعد و استبعاد، و هو وليّ الإرشاد. «نوري»

والتفرقة بين المناطين بمجرّد التفرقة بين المفهومين عقدةٌ صعبٌ مستصعبٌ انحلالُه، مع كون معنى سلب الكثرة في وجه من الاعتبار ـ أي اعتبار التقابل ـ بمنزلة سلب السلب الراجع إلى الإثبات، و حينئذٍ يشدّد الاستبعاد و الاستصعاب. «نوري»

يقع تحتها، إنّما لها الوحدة من حيث هي مجعولة جاعلها التامّ الواحد؛ إذ الواحد لاينبعث عنه انبعاثاً أوّلياً إلّا الواحد؛ فموضوع[١] سلب الكثرة[٢] نفسها و جهة الوحدة استنادها إلى جاعلها الواحد و وحدتها ظلّ وحدة الجاعل.

فإذن الوحدة في عوالم الجواز[٣] مطلقاً دخيلة على جوهر الذات و ممّا قد غشيتها[٤]؛ إذ[٥] جهة الوحدة دخيلة على موضوع سلب الكثرة و ممّا قد غشيته[٦].

تقويم
في أنّ وحدة الواجب بالذات لاتكون وحدةً عدديةً

فإذن يجب أن تستيقن[٧] أنّ الواحد الحقّ و هو بارئ المهيّات و الإنّيات على الإطلاق ـ تعالى مجده ـ متقدّس الذات عن أن تكون[٨] وحدته الحقّة وحدةً عدديةً.

فالوحدة العددية ما من تكرّرها قوام حقيقة الكثرة و هي قائمة بالموضوع خارجة عن جوهر مهيّته[٩] عارضة إيّاه بعد مرتبة نفس المهيّة،[١٠] و معقولة الذات غير مجهولة

---

١. ج: فموع.

٢. قوله: «فموضوع سلب الكثرة» قد علمتَ أنّ المناط في الوحدة و سلب الكثرة واحد، و كون موضوع سلب الكثرة ـ بناءً على أصله الذي هو تأصّل المهيّة ـ نفسَ المهيّة من دون أن يكون موضوع الوحدة أيضاً نفسَ المهيّة بناءً على ذلك الأصل لايتصوّر له وجهٌ تطمئنّ إليه الوجوه و لايتوجّه عليه لزوم التحكّم في الحكم. «نوري»

٣. قوله: «فإذن الوحدة في عوالم الجواز» فذلك لعمر الهي أنّه الحقّ اليقين ولكن سلب الكثرة أيضاً حكمه حكم الوحدة بلاتفاوتٍ أصلاً؛ و الحكم بكون إحديهما ـ أي الوحدة ـ طارية غير ذاتية و غاشية خارجية من دون سلب الكثرة كما ترى. فكما تكون نفس المهيّات الجوازية موضوعةً لسلب الكثرة فكذلك تكون موضوعةً للوحدة الغيرية التي تعرض المهيّة من جهة الاستناد إلى جاعل المهيّة، و المهيّة من حيث هي هي لا واحدة و لاكثيرة و لا لاواحدة و لا لاكثيرة. فلا شيء منهما بداخلٍ في جوهر نفس المهيّة و لا بلازمٍ لنفس المهيّة، كما هو شأن لوازم المهيّات التي هي غير لوازم الوجودات. «نوري»

٤. ج: قد غشيها.

٥. ن: أو.

٦. ج: قد غشيه.

٧. ن: أن يستيقن.

٨. ج، ن: يكون

٩. ج: مهيّة.

١٠. قوله: «بعد مرتبة نفس المهيّة» إن أُريد من تلك المرتبة المرتبةُ التي بحسبها ليست المهيّة إلّا هي و تكون كلّية الخارجيات العرضيات حتّى لوازم أنفس المهيّات خارجةً عنها كانت الوحدة العددية في الطبائع المرسلة بما هي و ←

الكُنه.

و الوحدة الحقّة وحدة قائمة بذاتها هي وحدة نفسها لا وحدة شيء، و حقيقتها وجودٌ قائمٌ بالذات هو تشخّص نفسه و وحدة نفسه و سادةٌ[1] بجلال[2] كُنهها و مجد ذاتها على القُوى العاقلة و العقول القادسة تأميلها[3] سبيلاً إلى قرع باب التكنية[4] و التحديد[5] و غير سائغٍ[6] إمكانُ تكرّرها لا في الأعيان و لا في تصوّر العقل و فرض الذهن أصلاً[7]. إذ

→

سلب الكثرة عنها في هذا الخروج و العروض بعد مرتبة الذات على عرش الاستواء معاً.

و إن أُريد منها مرتبةُ الواقع من نفس المهيّة المرسلة المتحصّلة بالتحصّل الإرسالي و التقرّر الإطلاقي النوعي فالتحصّل و التقرّر و الوحدة و سلب الكثرة و التعيّن الإرسالي كلّها عين المهيّة المتقرّرة نفسها بجعل جاعلها المذوّت لها في مرتبة وقوعها الإطلاقي، و غيرها خارجة عنها زائدة عليها بضربٍ من التعمّل والتحليل العقلي بناءً [على] أصله الذي هو تأصّل المهيّة في المجعولية و الموجودية، و كان حكمها في تلك العينية و الخارجية أيضاً على عرش الاستواء.

و أمّا على الإرادة الأخيرة من الشقّين بناءً على أصل إخواننا و أصحابنا المحقّقين المُحقّين في أصالة الوجود و هو كون جوهر الوجود و الوجود الحقيقي متأصّلاً في الموجودية و الجاعلية و المجعولية؛ فالتحصّل و التقرّر و الوجود و الوحدة و التعيّن مع كونها عينَ المهيّة في العينِ و الواقعِ تكون متقدمةً بضربٍ من التقدّم الذي لايعرفه إلّا اللّه و الراسخون [س: الراسخ] على نفس المهيّة و تكون المهيّة تبعاً لها و عارضةً بضربٍ من العارضية و التابعية التي لايعرفها فيه أيضاً [إلّا] الأوحدي الفريد الشامخ.

و أمّا سلب الكثرة و هو من حيث تحصّل معناه يكون حكمه حكمَ الوحدةِ و الوجودِ و التعيّنِ بلاتفاوت أصلاً، لكنّه بحسب نفس مفهومه العدمي كانت منزلته منزلةَ نوع من التابعية في الحكم؛ فأحسِن التأمّلَ. «نوري»

١. ج: سادّة. ٢. ن: بحال. ٣. ج: التأميلها.

٤. و في الخبر عن بعضهمعليهم السلام : «كنهه تفريق بينه و بين خلقه، و غيوره تحديد لما سواه» [بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۲۸] و عن إمام العارفين عليّعليه السلام : «توحيده تمييزه عن خلقه، و حكم التمييز بينونة صفةٍ لا بينونة عزلةٍ» [بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۵۳] و عنهعليه السلام أيضاً: «مع كلّ شيء لا بمقارنةٍ و غير كلّ شيء لا بمزايلةٍ» [نهج البلاغة، خطبة ۱] و أيضاً عنهعليه السلام : «داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء، خارج عنها لا كخروج شيء عن شيء» [قريب منه في بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۷۱ و ج ۴، ص ۲۷ و...] و في ذلك السريان المعبّر عنه بالمعيّة القيّوميّة و بالإحاطة الربوبيّة و بالوحدة في الكثرة في ألسنة الأساطين المتألّهين قال -عزّ من قائل-: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَجْوىٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لاٰ خَمْسَةٍ إلّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ [المجادلة / ۷] إلى قوله: ﴿ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمٰا كُنْتُمْ ﴾ [الحديد / ۴] و قال أيضاً: ﴿ أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِن لِقٰاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ﴾ [فصّلت / ۵۴] و قيل فيه نظماً بالفارسية -و نعم ما قال-:

گفتم: به كام وصلت خواهم رسيد روزى؟ گفتا كه نيك بنگر، شايد رسيده باشى

كلّ ذلك إشارة إلى سرّ الوحدة الحقّة الخاصّة بالالوهية الأزلية. «نوري»

٥. ن: بالتجديد. ٦. ن: غير شايع. ٧. ن: أيضاً.

كلّ ما يوضع [1] بالفرض و يخمّن بالظنّ أنّه ثانٍ لها فهو هي بعينها عند التحديق و التحقيق؛ لأنّ صرف أيّ شيءٍ كان و قراح أيّة طبيعةٍ كانت لايحتمل ميزاً و تعدّداً و لا في فرض العقل و تصوّره؛ إنّما احتمال الميز [2] و التعدّد و تحمّل الشركة و الكثرة من تلقاء إمكان مخالطة الزوائد و العوارض.

و الوحدة الوجوبية [۱۱۵] مجرّد صرف الوجود بشرط [3] سلب جملة [4] الزوائد و العوارض؛ أي سلب ما عدا مرتبة ذاته مطلقاً. فإذن ليس يحلّ أن تحسب الوحدة العددية مضاهيتها بل عزّها و جلالها أرفع و أقدس.

[۱۱٦] و من سبيل ثانٍ: إنّ الوحدة الوجوبية ليست شيئاً من الوحدات التي يتألّف منها كثرةٌ مّا أيّة كثرةٍ كانت؛ إذ لاتعقل [5] كثرة من الكثرات متحصّلة القوام منها و من وحدةٍ أُخرى غيرها؛ لِما [6] قد أدريناك أنّ الوحدة العارضة لأيّة هويّةٍ جائزةٍ و طبيعةٍ جوازيةٍ فرضت ليست هي وحدة حقّة بل إنّما هي اتّحادٌ [7] غشى و تأحّدٌ اكتنف ما قد أظلّته [8] الوحدة الحقّة، و لو ترتحل عن [9] ذاته التي هي موطن الكثرة [10] ضروب الاثنوة فإطلاق الوحدة على ما للذوات الجائزة قولٌ متوسّعٌ فيه لا حملٌ على الحقيقة.

و من غريزيات الفطرة [11] الصحيحة أنّ العدد لايتحصّل إلّا من وحدات متشاكلة؛ إذ لا مفهوم من الكثرة [12] ـ و هي جملة الوحدات ـ إلّا الوحدة المتكرّرة؛ فما لم تتكرّر [13] وحدة بأُخرى مشاكلتها و مماثلتها لم تكن [14] كثرة أصلاً.

فإذن ليست الوحدة الحقّة من جنس الوحدة العددية التي هي المبدأ التألّفي

---

۱. قوله: «إذ كلّ ما يوضع» إلى قوله: «و التحقيق» أقول: لا صرف في الوجود و كمال الوجود إلّا هو اللّه الأحد الصمد الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد. فنفي الكفو عنه ـ جلّ شأنه ـ في هذه الكريمة هو بعينه سرّ قوله ـ قدّس اللّه روحَه المقدّس ـ: «إذ كلّ ما يوضع بالفرض و يخمّن بالظنّ أنّه ثانٍ لها فهو هي بعينها عند التحديق و التحقيق» و أقول: لعمر إلهي إنّ ذلك الفرض و التخمين أيضاً محال عند التأمّل الصادق و التلطّف الفائق؛ فأحسِن التأمّل. «نوري»

۲. ج: المسير.
۳. ن: شرط.
۴. كشف الحقائق: جميع.
۵. ج، ن: لايعقل.
٦. ج: لمّا.
۷. ج: اى و.
۸. ج: اظلية.
۹. ج: من.
۱۰. ج: الكثر.
۱۱. ج: النظرة.
۱۲. ج: الكثر.
۱۳. ج: لم يتكرّر.
۱۴. ج: لم يكن.

للكثرة[١]، بل هي خارجة عن أجناس الوحدة التي يعلم كُنهها، و إنّما الوحدة الحقّة الخارج كُنهها عن طوق العقل و عن وسع الإدراک هي المبدأ الصدوري للوحدة المعروفة و الكثرة[٢] المتقوّمة منها جميعاً.

و من سبيل ثالث: أولات[٣] المهيّة ليس معنى الوحدة فيها بعينه سلب الكثرة بحسب جوهر الحقيقة و لا الوحدة[٤] فيها ـ أيّة وحدةٍ كانت[٥] ـ من لوازم سلب الكثرة،[٦] بل كلّ ذي مهيّة فإنّ الوحدة مطلقة[٧] فيه معنى[٨] وجودي غريب يلحق ذاتَه و يدخل على مهيّته من لوازمه سلب الكثرة، كما الإنّية[٩] فيه أمر غريب دخيل على مهيّته[١٠] المستفادة بنفس جوهرها من جناب الجاعل و بوحدتها من وحدته.

و أيضاً: معنى الوحدة فيما له مهيّة ما به تصير[١١] جملة معانٍ متعدّدةٍ طبيعةً متأحّدةً؛ ثمّ تلک الطبيعة المتأحّدة شيئاً واحداً بالشخصية غير مشارک في ذاته المتشخّصة من جهة ما يخصّه من نحو الوجود المتخصّص المستفاد من تلقاء الموجود[١٢] الواحد المتشخّص بنفس ذاته؛ فإذن[١٣] كلّ ما له مهيّة إنّما هو واحد بوحدة وجودية دخيلة على ذاته هي جهة تأحّده و توحّده، و[١٤] تلک شاكلة[١٥] الوحدة العددية.

فأمّا الموجود الحقّ[١٦] الواحد وحدةً حقّةً [١١٧] فالمفهوم من وحدته أنّه لاينقسم في ذاته، و لايتكثّر ذاته بحيثيةٍ و حيثيةٍ، و لاتلتقط[١٧] من ذاته حيثية وراء نفس ذاته أصلاً، و لايتصوّر سهيم له في حقيقته و لا نظير له في كماله و لا وجود في رتبة وجوده؛ فهو وجودٌ بحتٌ مسلوبٌ عنه كلّ كثرةٍ و شركةٍ، و ازدواجٍ من مهيّةٍ و إنّيةٍ و وجودٍ و وجوبٍ؛ و رسمُ حقيقته أنّه لا إسم له يدلّ به على كُنه الحقيقة، و شرح إسمه أنّه يجب وجوده و تشخّصه و

---

١. س: لكثرة. ٢. ج: الكثر. ٣. ج، س، ن: اُلات.
۴. ن: الواحدة. ۵. أي سواء كانت وحدته عددية أو غيرها. «سمع»
۶. ج: ـ بحسب جوهر الحقيقة و لا الوحدة فيها أيّة وحدةٍ كانت من لوازم سلب الكثرة.
۷. ج: مطلقاً. ٨. س: ـ معنى. ٩. ن: للانّية.
١٠. ن: مهيّة. ١١. ج: يصير. ١٢. ج: + و.
١٣. ج: فان. ١۴. ج: ـ و. ١۵. ن: مشاكلة.
١۶. ج: ـ الحقّ. ١٧. ج: لايلتقطه.

وحدته[١] بلا علّة[٢]، لا ما يجب وجوده و تشخّصه و وحدته.

فإذن الوحدة التي لذاته سبحانه ليست هي معنى وجودياً بحسبه تستحقّ[٣] الذاتُ سلبَ الكثرة، كما للذوات الفاقرة و الموجودات الجائزة[٤]؛ إذ[٥] تلحقها وحدة فتكون[٦] هي واحدة بتلك الوحدة، بل معناها أنّه غير مشارك في وجوده و في حقيقته و في كمال وجوده و مجد ذاته و رتبة بهائه؛ فهذا سلبٌ محضٌ إلّا أنّه يلزمه[٧] في العقل وجود و هو أنّه واحد محض بذاته.

فإذن المبدأ الأوّل ذات الواحد بما هو نفس الواحد و صرفه، لا شيء هو الواحد و عرض له الواحد؛ و هذه السنّة[٨] الكمالية في كمال الواحدية ليست تصطادها[٩] شبكة شاكلة الوحدة العددية.

و ليس يحلّ[١٠] في ملّة العقل و في مذهب الفحص البرهاني أن يقال: «القيّوم[١١] الواجب بالذات واحدٌ أوّلٌ و ثانيه[١٢] العقل الأوّل و ثالثه كذا و رابعه كذا؛ فهو موصوف بالوحدة التي هي مبدأ العدد[١٣] إذا أُخذ مع أعداد الوجود؛ لأنّه واحد منها» كما حرّك به لسانَ قلمه مؤسّسُ كتاب حكمة الإشراق.

و حقّ ثابت ما قاله فيثاغورس و استمرّ عليها الفيثاغوريّون:

تارةً: انّ الوحدة إمّا وحدة قائمة بالذات غير مستفادة من الغير و لاتقابلها و لاتأتلف منها كثرة أصلاً، و هي وحدة المبدأ[١٤] الحقّ الأوّل وحدةَ الإحاطة بكلّ شيء؛ فهو بوحدة ذاته ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيْطٌ[١٥]﴾[١٦]؛ و إمّا وحدة قائمة بالغير مستفادة من الغير، [۱۱۸] و هي المبدأ لإيتلاف[١٧] الكثرة و تقابلها[١٨] الكثرة؛ ثمّ تتألّف[١٩] منها الأعداد؛ و هي

---

١. ن: وجدته.
٢. س: و لا علّة؛ ن: بلا غلّة.
٣. ج: يستحقّ.
٤. ج: المايزه.
٥. ن: او.
٦. ج، ن: فيكون.
٧. ن: تلزمه.
٨. ج: النسبة.
٩. ج: يصطادها؛ ن: تصتادها.
١٠. ن: تحلّ.
١١. ن: في مذهب الفحص البرهان قول القيّوم.
١٢. ن: ثانية.
١٣. ج: + و.
١٤. ن: مبدأ.
١٥. ن: ـ فهو بوحدة ذاته بكلّ شيء محيط.
١٦. فصّلت / ٥٤.
١٧. س: الايتلاف.
١٨. ج، ن: يقابلها.
١٩. ج، ن: يتألف.

وحدة المخلوقات.

و تارةً: انّ الوحدة على الإطلاق تنقسم[۱] إلى وحدةٍ قبل الدهر و وحدةٍ مع الدهر و وحدةٍ بعد الدهر و وحدةٍ قبل الزمان و وحدةٍ[۲] مع الزمان؛ فالوحدة التي هي قبل الدهر وحدة الباري تعالى؛[۳] و الوحدة[۴] التي مع الدهر وحدة العقل، و الوحدة التي بعد الدهر وحدة النفس، و الوحدة التي هي مع الزمان وحدة الأُسطقسات و المركّبات[۵].

و بالجملة: فلم تنفكّ[٦] الوحدة عن الموجودات و الموجودات عن الوحدة قطّ، و هذه وحدة مستفادة من وحدة الباري ـ تعالى ـ لزمت الموجودات كلّها و إن كانت في ذواتها متكثّرةً، و إنّما شرف كلّ موجود بغلبة الوحدة فيه، و كلّ ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف و أكمل[۷].

و مَن ساهمنا في هذا العلم من قبل حنيف في استيقان هذه المسألة مستمرّ معهم في الشفاء و التعليقات و المباحثات على تحصيل هذه الحقيقة، و إنّما أفسد عليهم ما لهم هنالك بعد ذلك من سقيم الأقاويل، و لعلّ تلك منهم كلمات مرموزة تستقيم إذاما استنالها[۸] النظر الغائر في عمق الفحص[۹] و التحصيل.

تقويم ختامي[۱۰]
في وحدة واجب بالذات في نصوص الأحاديث

إنّ هذا التقديس[۱۱] ممّا[۱۲] قد تضوّع مسكه في نصوص الأحاديث عن مولانا و سيّدنا،

---

۱. ن: ينقسم.
۲. ن: وحد.
۳. ج: ـ فالوحدة التي هي قبل الدهر وحدة الباري تعالى.
۴. ج، س: فالوحدة.
۵. س: المركّبة.
٦. س: لم ينفكّ.
۷. س: ـ و أكمل.
۸. ن: ستآلها.
۹. ن: النظر القايل في العمق الفحص.
۱۰. ج: خطابي.
۱۱. هامش «س»: أي أنّ وحدة الباري ـ تعالى ـ ليست وحدةً عدديةً [س: عدّيةً] و ليس هو سبحانه واحداً بالعدد بل هو واحد وحدةً خارجةً عن وسع إدراك العقل. «منه سلّمه الله»
۱۲. ن: فما.

كلام اللّه الناطق و ميزانه الفارق،[١] و عن تراجمة الوحي و خزنة السرّ و حفظة الدين من أولاده الطاهرين ـ صلوات اللّه و تسليماته عليهم أجمعين ـ و ما[٢] في بعض أدعية الصحيفة المكرّمة السجّادية: «لک يا إلهي! وحدانية العدد و مَن سواک مختلف الحالات[٣] متنقّل في الصفات»[٤] إنّما يرام به توحيد الوحدانية الحقّة[٥] و إدخال و إخراج

---

١. هامش «ن»: و عن غيره من موالينا الطاهرين ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ و من جملته ما رواه شيخنا المقدّم الأقدم، أبوجعفر محمّد بن موسى البابويه القمي رحمه الله في كتابيه التوحيد و الخصال: «إنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين! أ تقول إنّ اللّه واحد؟ فحمل الناس عليه فقالوا: يا أعرابي! أما ترى ما فيه أمير المؤمنين عليه السلام من تقسّم القلب؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: دعوه فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم. ثمّ قال عليه السلام: يا أعرابي! إنّ القول في أنّ اللّه تعالى واحد على أربعة أقسام؛ فوجهان [منها] لايجوزان على اللّه ـ عزّ و جلّ ـ و وجهان يثبتان فيه.

فأمّا اللذان لايجوزان عليه:

[١] فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لايجوز؛ لأنّ ما لا ثاني له لايدخل في باب الأعداد. أما ترى أنّه كفر من قال: «[إنّه] ثالث ثلاثة».

[٢] و قول القائل: «هو واحد من الناس» يريد به النوع من الجنس؛ فهذا ما لايجوز؛ لأنّه تشبيه و جلّ ربّنا و عن ذلک تعالى.

و أمّا الوجهان [ن: وجهان] اللذان يثبتان فيه:

[١] فقول القائل: «هو واحد ليس في الأشياء شبهه» كذلک ربّنا.

[٢] و قول القائل: «إنّه ـ عزّ و جلّ ـ أحديّ المعنى» يعنى به أنّه لاينقسم في وجود و لا في عقل و لا وهم، كذلک ربّنا عزّ و جلّ.» انتهى. [مع تفاوتٍ مّا في بحار الأنوار، ج ٣، صص ٢٠٧ ـ ٢٠٦] و روى مثله شيخنا الأقدم الأفخم، أبوجعفر محمّد [بن] يعقوب الكليني رحمه الله في كتابه الكافي. «منه مدّ ظلّه العالي»

٢. هامش «س»: دفع لما يتوهّم من ظاهر قول الصحيفة السجّادية. «منه سلّمه اللّه»

٣. ج: المالات.

٤. هذه قطعة من الدعاء ٢٨ من أدعية الصحيفة السجّادية، انتخبها المصنّف للاستشهاد بها و تمامها هي: «لک يا إلهي! وحدانية العدد و ملكة القدرة الصمد، و فضيلة الحول و القوّة، و درجة العلوّ و الرفعة، و مَن سواک مرحوم في عمره، مغلوب على أمره، مقهور على شأنه، مختلف الحالات، متنقّل في الصفات.»

٥. قوله ـ قدّس اللّه مقامه و مثواه ـ: «إنّما يرام به توحيد الوحدانية الحقّة» حاصله: انّ مقصوده عليه السلام من قوله: «لک يا إلهي! وحدانية العدد» أنّه لا شريک لک يا إلهي! في وجوب الوجود بالذات و لا سهيم لک في الوحدانية الحقّة؛ أي لايُتصوَّر و لايُعقل شخص آخر سواک من طبيعة الوجوب الذاتي يشارکک في الوحدة الحقّة. فمعنى لفظة «وحدانية العدد» وحدانية شخصية؛ أي شخص طبيعة الوجوب الذاتي منحصر فيک، لايُتصوّر شخص آخر غيرک لذلک

←

من سوى الواحد الحقّ في أتياه[1] شوائب التكثّر و الاختلاف و عن ساحة[2] حريم الثبات الخالص.[3]

←

الطبيعة الوجوبية. نقد المحصّل على هذا حمل التوحيد و الوجوب الذاتي الذي يقول به الخاصّ و العامّ من أهل التوحيد و يحتمل محمولاً يختصّ به الأحديّ الفريد في الدهر و الوحيد في التوحيد الحقّ؛ محصّله ما يعبّر عنه في عرف العرفان و لبّ الإيقان بالوحدة في الكثرة و هي المعروف بينهم ـ و هم علماء الوراثة و أولياء العلم و الحكمة ـ بالتوحيد الوجودي و بالتوحيد الذاتي؛ و على ذلك التوحيد الأخصّ يحملون كريمةَ ﴿ ما يَكُونُ مِن نَجْوىٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رابِعُهُم ﴾ [المجادلة / ۷] و كذلك كريمةَ ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أيْنَما كُنْتُمْ ﴾ [الحديد / ۴].

و محصّل ذلك التوحيد الشامخ الذي لايصلح أن يقول به إلّا الحكيم الراسخ هو الإحاطة في الوجود بالمعيّة القيّوميّة، كما قال ـ عزّ من قائل ـ: ﴿ ألا إنَّهُ بِكُلِّ شَيءٍ مُحِيطٌ ﴾ [فصّلت / ۵۴] و قال: ﴿ وَ لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰواتِ وَ الأرْضِ ﴾ [س: في الأرض و لا في السماء]، [سباء / ۳].

و فيه قال النبيّ الختميّ ﷺ كما في المعاني من صدوق الطائفة بأنّ: «التوحيد ظاهره في باطنه و باطنه في ظاهره؛ و ظاهره موصوف لايُرىٰ و باطنه موجود لايخفىٰ؛ يطلب بكلّ مكان و لم‌يخل عنه مكانٌ طرفةَ عينٍ؛ حاضر غير محدود و غائب غير مفقود» [بحار الأنوار، كتاب التوحيد، ج ۴، ص ۲۶۴].

و النصوص في ذلك عن مولى العصمة و الحكمة ﷺ عند أهل اللبّ لايكاد يحصل، كيف لا و هو المقصد الأقصىٰ. «نوري»

۱. ج: ايتا. ۲. س: ساحت.

۳. حاصل ما احتملت في الكشف عن وجه هذه الفقرة السجّادية: أنّ الوحدة التي تكون الكثرة في الوجود من أطوارها و شئونها و تجلّيات شمس إنّيتها و حقيقتها إنّما هي لك لا لغيرک.

محصّل الحاصل و خلاصته: أنّ الواحد الذي لابدّ من أن تنتهي إليه سلسلة الوجودات الفاقرة الذوات و سلسلة الحاجات المترتّبات و الفاقات المضطرّة في التجائها إلى الواحد الفرد المتفرّد بالذات و الصفات هو الأحد الصمد القاهر الفائق المحيط الذي هو محيط المحيطات، الواجب بالذات، الغنيّ عن جميع الجهات.

و سرّ ذلك كلّه: كون الكثرة في الوجود طولاً و عرضاً شئونات حضرة الذات الأحدية بصفاتها العليا و تجلّيات حضرة الوحدة الحقّة الحقيقية بأسمائها الحُسنىٰ، و التجلّي الذاتي الأزلي واحد بالوحدة الحقّة الظلّية أوّلاً و بالذات؛ و إنّما تكثّر و تعدّد و يتكثّر و يتعدّد حسب تكثّر هياكل المهيّات الجوازية و اختلاف قوابل الذوات الإمكانية و تعدّد مرايا صفات الذات الأحدية و تكثّر مجالي أسماء الوحدة الحقّة الحقيقية القيّوميّة، و إلى وحدة التجلّي الأزلي المسمّىٰ بالنور المحمّدي يشير قوله تعالى: ﴿ وَ ما أمْرُنا إلّا واحِدَة ﴾ [القمر / ۵۰].

سرّ لزوم هذه الوحدة الظلّية التجلّيّة وجوبُ طباق الفرع و الظلّ لأصله و كُنهه الذي منزلة فرعه منه الحكاية عن المحكيّ عنه؛ فإذا كان الأصل واحداً بالوحدة الحقّة يجب أن يكون فرعه و ظلّه الذي يحكى عنه أيضاً واحداً بالوحدة الحقّة، و التفاوت بينهما لايكون إلّا بكون وحدة الأصل وحدةً حقّةً حقيقيةً و كون [وحدة] الفرع وحدةً حقّةً ظلّيةً.

←

فأمّا في التنزيل الحكيم من قوله الكريم ـ تعالى من قائل ـ: ﴿ مٰا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلّاٰ هُوَ رٰابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلّاٰ هُوَ سٰادِسُهُمْ ﴾ [1] فلاتحسبنّ معناه «رابع الثلاثة و سادس الخمسة بالعدد» بل إنّما الذي [2] يستحلّه [3] مذهب العرفان في تفسيره أنّه ـ سبحانه ـ رابع كلّ ثلاثةٍ و سادس كلّ خمسةٍ بالإحاطة و بالمعيّة الإحاطية على ما هو المنصرح [4] من صريح قوله ـ تعاظم سلطانه ـ: ﴿ وَ لا أَدْنىٰ مِنْ ذٰلِكَ وَ لا أَكْثَرَ إِلّاٰ وَ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمٰا كٰانُوا ﴾ [5].

فإن وقع إليک من بعض أقاويل [6] السالفين مِن سلاّف مشاركينا في تعليم الفلسفة و تقويمها أنّ الباري ـ سبحانه ـ واحد بالعدد فلاتكونن [7] ممّن تظنّي فيه الواحد [8] من أعداد الوجود، [9] بل تيقّنن [10] أنّ المقصود نفي الكثرة العددية عن الحقيقة الوجوبية؛ إذ على تقدير تعدّد الواجب بالذات ـ تعالى عن ذلک ـ يكون كلّ واجب من أعداد وجوب الوجود، و الكثرة العددية متحصّلة من تكرّر الوحدة الوجوبية.

فلمّا استوى أمرُ التوحيد على عرشه استبان امتناعُ فرض الكثرة العددية في الحقيقة الوجوبية، فإنّما الذي رامه الرائم بقوله: «إنّه ـ تقدّس شأنه ـ واحد بالعدد في حقيقته [11] الوجوبية لا أنّه أحدٌ مّا منه [12]» ايتلاف الكثرة في أعداد الوجود.

→

و أمّا الوحدة العددية المقابلة للوحدة الحقّة فهي لايصلح أن تكون حكايةً و ظلّاً حاكيةً عن الوحدة الحقّة الحقيقية كما توهّمه طائفة من الأجلّة.

و كان يصرّح به صاحب هذه الرسالة ـ أعلى الله مقامَه ـ و هو ﷺ بناءً على أصله الذي هو تأصّل المهيّة مضطرٌّ إلى القول بكون الوحدة العددية ظلَّ الوحدةِ الحقّةِ الحقيقيةِ أوّلاً و بالذات؛ و الحقّ ما حقّقنا و أصّلنا؛ ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمٰا أُمِرْتَ ﴾ [هود / ١١٢] بقوله تعالى: ﴿ وَ مٰا أَمْرُنٰا إِلّاٰ وٰاحِدَةٌ ﴾ [القمر / ٥٠] فافهم فهمَ عقلٍ لا وهمَ جهلٍ. «نوري»

١. المجادلة / ٧.
٢. ن: ـ الذي.
٣. ج: تستحله.
٤. ج: المتصرح.
٥. المجادلة / ٧.
٦. ج، س، ن: الاقاويل.
٧. ج: فلايكونن.
٨. س: الوحد.
٩. ن: ـ من أعداد الوجود.
١٠. ج: تيقن.
١١. ج: حقيقة.
١٢. ن: منهم.

فصل رابع

فيه استيفاء ما بقي من التقويمات التقديسية

تصحيح

في التقابل و أقسامه الأربعة

ممّا[1] حيّزُ إيفاءِ حقّهِ الشطرُ الكلّي تحقيقُ القول في التقابل. فاعلمن الآن على سبيل الافتراض[2] و[3] الاستعارة من هناك[4] أنّ الاصطدام[5] بين شيئين[6] بحسب «حمل على» بالنسبة إلى موضوع بعينه وراء[7] الاصطدام[8] بينهما بحسب «وجود في» بالنسبة إليه من جهة المفهوم؛ فأمّا من جهة التحقّق فالأخير[9] مستلزم للأوّل[10] من دون العكس؛ إذ المصطدمان في[11] أن يكونا في موضوعٍ يصطدمان في أن يقالا على موضوعٍ بتّةً[12] و المصطدمان في أن يقالا على موضوعٍ[13] لايصطدمان[14] في أن يكونا فيه، كما الرائحة و اللارائحة تكونان[15] في التفّاحة و لاتحمل[16] عليها إلّا اللارائحة.

فلفظ التقابل في الاصطلاح السويّ الفلسفي:

بالوضع الأوّل: لمفهوم التصادم بين مفهومين في الحمل الهوهويّ بالقياس إلى

---

١. ج: ـ ممّا. ٢. ن: الاقتراض. ٣. ج، ن: أو.

٤. ج: + الا. ٥. ن: الاصطرام. ٦. ن: الشيئين.

٧. ن: ورام. ٨. ن: الاصطرام. ٩. ج: التحقيق الأخير.

١٠. ن: يستلزم الأوّل. ١١. ج: ـ في. ١٢. ن: بطة.

١٣. ج: ـ بتّةً و المصطدمان في أن يقالا على موضوع.

١٤. ج: ليس يصطدمان؛ ن: ليس يصطرمان. ١٥. ج: يكونان.

١٦. ج، ن: لايحمل.

موضوع بعينه بالذات اجتماعاً و ارتفاعاً، و يقال له تقابل [۱] الأيس و الليس؛ و لن يكون [۲] أحدهما إلّا سالب الآخر ـ و هو النقيض من طريق حمل المواطاة ـ و الآخر [۳] إلّا إيجابياً إضافياً بالقياس إليه؛ و سواء عليه أكان في نفسه مفهوماً إيجابياً على الحقيقة [۴]، كما الإنسان [۵] و اللاإنسان أم مفهوماً سلبياً بالقياس إلى شيء آخر، كما اللاإنسان و اللالاإنسان [۶].

و بالنقل: لمفهوم التصادم بين شيئين في الاجتماع بالحمل الهو ذو هويّ بالقياس إلى موضوع بعينه بالذات من جهة واحدة:

فإن كان المتصادمان معنيَين وجوديَين ليس أحدهما معقولَ المهيّة بالقياس إلى الآخر و بينهما المرتبة القُصوىٰ [۷] من الخلاف ـ كما [۸] السواد و البياض ـ فهما المتضادّان و تقابلهما [۹] تقابل التضادّ.

و إن كانا معقولَي المهيّة كلٌ بالقياس إلى الآخر فهما المضافان و تقابلهما تقابل التضايف، كالأُبوّة [۱۰] و البنوّة.

و إن لم يكن [۱۱] كِلاهما وجوديَين بل أحدهما في قوّة رفع [۱۲] الآخر:

فإن كان ليس يعتبر [۱۳] فيه مجرّد السلب بما [۱۴] هو السلب فقط، بل من حيث هناك زيادة و [۱۵] معنى مّا إيجابي [۱۶]؛ أي من حيث هو فقد الموضوع ما في قوّته أن يكون له إمّا بحسب شخصه [۱۷]، كالعمى و البصر أو بحسب نوعه، كما الذكورة [۱۸] و الأُنوثة أو بحسب جنسٍ [۱۹] مّا من أجناسه المترتّبة، كالعجمة و النطق و الفردية و الزوجية، فهما القُنية [۲۰] و العدم، و تقابلهما تقابل العدم و القُنية [۲۱].

---

۱. ج: القابل.
۲. ن: أن يكون.
۳. س: الآخرة.
۴. ن: + بالقياس إلى شيء آخر.
۵. ج: لانسان؛ ن: كاالانسان.
۶. ج: كما للانسان و اللاانسان؛ س: كما اللّانسان و اللّالاانسان.
۷. ج: التصوري.
۸. ج: ـ كما؛ ن: كا.
۹. ج: يقابلها.
۱۰. ن: كاالأبوّة.
۱۱. ج: لم يكف.
۱۲. ج: رقع.
۱۳. ج: معتبر.
۱۴. ن: انّما.
۱۵. ن: ـ و.
۱۶. ج: الثالي.
۱۷. ج: شخصية.
۱۸. ن: بحسب نوعه كالذكورة.
۱۹. ج: + المادّة.
۲۰. ج: العينه.
۲۱. ج: يقابلهما العدم و القنية.

و إن كان المعتبر مجرّدَ رفع الآخر بما هو الرفع فقط فهما المتقابلان بالإثبات و النفي، و تقابلهما[١] تقابل السلب و الإيجاب، و السالب هو النقيض من طريق حمل الاشتقاق[٢]:

إمّا بسيطاً لا صدق فيه و لاكذب، كما مفهوما السوادِ و رفعِ السواد و أسود [١١٩] و ليس بأسود و[٣] كذلك مفهوما رفعِ السواد و رفعِ[٤] رفعِ السواد و مفهوما ليس بأسود و ليس ليس بأسود.

أو مركّباً قولاً و عقداً[٥،٦] كما «زيد أسود» و «زيد ليس بأسود» و كذلك «زيد ليس هو بأسود» و «زيد ليس ليس هو بأسود».

و بالاصطلاح المشهوري القاطيغورياسي: لايعتبر في الضدّين وجـوديّتهما[٧] و لا قُصوىٰ الخلاف بينهما؛ و يعتبر في العدم و القُنية كونُ العدم فقدانَ شيءٍ من شأن فاقده من الموضوعات بحسب شخصه أن يكون له و في الوقت الذي من شأنه أن يكون له لا من قبل أو من بعد، و كونُ الموضوع غيرَ صحيحِ الانتقال من العدم إلى القُنية.

تصحيح
في خواصّ التقابلات الأربعة و شرائطها

إنّ من شرط مطلق الضدّين[٨] أن تتشاركا[٩] في موضوعٍ بعينه بحيث لايأبى كـلّ مـنهما

---

١. ج: مقابلهما. ٢. ن: + و.

٣. ج: كما مفهوم السواد و رفع السواد أو مفهوماً ليس بأسود ما. ٤. ج: ـ رفع.

٥. ج: عقد.

٦. إنّما [س: ـ إنّما] عدّ تقابل القول و العقد من تقابل السلب و الإيجاب الذي هو بحسب «وجود في» لا من تقابل الليس و الأيس الذي هو بحسب «حمل على». لأنّ التقابل حقيقةً و بالقصد الأوّل إنّما هو بين الإيجاب و السلب؛ و أمّا بين العقدين الموجب و السالب فمن جهتهما و بالقصد الثاني؛ و الإيجاب و السلب [ن: ـ و السلب] منسوبان إلى العقد بـ«في» لا بـ«على» و [س: أو] إن كان المحمول منسوباً إلى الموضوع بـ«على» لا بـ«في». «منه مدّ ظلّه العالي» [ن: منه دام ظلّه] ٧. ن: وجوديهما.

٨. أي سواء كان في التضادّ الحقيقي الفلسفي أو في التضادّ المشهوري القاطيغورياسي. «منه دام ظلّه» [ن: منه مدّ ظلّه]

٩. ج: شاركا.

بطباعه أن يتعقّب الآخر و لا أن يستعقبه عليه؛ و ذلك ما يعنى بإمكان التوارد و التعاقب؛ فيكون لا محالة يصحّ للموضوع بالنظر إليهما[۱] و بحسب ما يقتضيه[۲] طباعهما أن ينتقل من كلّ إلى الآخر و إن كان بعض الموضوعات بخصوصية ذاته و بطباع صورته المنوّعة يكون قد لزمه أحدهما بخصوصه أو عيق عن الآخر بخصوصه لعائقٍ لازمٍ.

و بالجملة: الأضداد بما هي أضداد متفاسدة بالإمكان على موضوع واحد؛ و الضدّان قد يكون بينهما متوسّط محصّل بالحقيقة لا باللفظ فقط، كما يقال: «هذا الماء لا حارّ و لا بارد» و يعنى[۳] به الفاتر[۴] و هو داخل في الجنس؛ و قد لا يكون بينهما متوسّط إلّا باللفظ فقط[۵] لا بالحقيقة و بالمعنى المحصّل، كما يقال: «الفلك لا خفيف و لا ثقيل» و لا يعنى إلّا الخروج عن الجنس مطلقاً.

و من خواصّ التضادّ:

أنّه لا يتصحّح إلّا في مقولةٍ يتصحّح[۶] فيها الشدّة و الضعف و الاشتداد و التضعّف، و لا يتصحّح الشدّة و الضعف [۱۲۰] و سلوك من أحدهما إلى الآخر[۷] في مقولةٍ[۸] إلّا و التضادّ فيها متصحّح[۹].

و تضادّ الطرفين الذين بينهما[۱۰] قُصوىٰ الخلاف ينسحب في الأوساط و ينطلق[۱۱] بعينه على تقابل الأوساط، و ليس يلزم للأوساط تقابلٌ[۱۲] خارجٌ عن[۱۳] الأنواع الأربعة؛ فمن حيث يتصحّح التخالف يتصحّح الخلاف الذي هو على قُصوىٰ المراتب؛ [۱۲۱] فإنّ السواد الحقّ مثلاً لا يقبل أشدّ و أضعف بل إنّما الشيء[۱۴] الذي هو سواد بالقياس عند شيء[۱۵] هو بياض بالقياس إلى آخر، و أيّ سوادٍ يفرض في مرتبةٍ مّا من الشدّة فإنّه لا يقبل

---

۱. ج: اليها.
۲. ج: منيضيّه.
۳. ن: نعني.
۴. ج: الماتر.
۵. س: إلّا باللفظ؛ ن: لا باللفظ فقط.
۶. س: تتصحح.
۷. هامش «ن»: أي سلوك الموضوع من الشديد إلى الضعيف أو بالعكس.
۸. ج: قوله.
۹. ج: مصحّح.
۱۰. ج: اللذين بينما.
۱۱. ج: ينطق.
۱۲. ن: يقابل.
۱۳. ج: على.
۱۴. ج: لشيء.
۱۵. س، ن: + و.

الأشدّ و الأضعفَ في حقّ نفسه بل بحسب القياس و الإضافة.

فإذن من هناك يستتبّ أنّ التضادّ الحقّ لايكون بين أكثر من[١] شيئين، و لا يصحّ لشيءٍ واحدٍ يدخل في التضادّ[٢] إلّا ضدٌّ واحدٌ، كما التضايف[٣] ليس يكون إلّا بين مفهومين و لايُتصوّر لمضافٍ[٤] واحدٍ إلّا مضايف واحد، و كما مطلق التناقض ـ سواء أُخذ بحسب تقابل الأيس و الليس[٥] أو بحسب تقابل الإيجاب و السلب ـ لايكون بين أكثر من مفهومين و لايُعقل لشيءٍ واحدٍ بحسب كلّ من الحملين إلّا نقيض واحد؛ إذ لايعقل لشيءٍ واحدٍ بعينه إلّا ليسٌ واحدٌ في حدّ نفسه و رفعٌ واحدٌ عن شيء؛ و كذلک تقابل العدم و القُنية؛ إذ لايكون لملكةٍ واحدةٍ[٦] إلّا عدم واحد.

و من خواصّ تقابل التضايف:

أنّه لايكون حاشيتاه[٧] متشاركتين في موضوع واحد بالعدد،[٨] بل إنّما في واحد بالعموم و بالإرسال، حيث يكون موضوعاهما واحداً في الطبيعة.

و أنّهما معاً بالتلازم في درجة التحقّق و بالمهيّة[٩] في درجة التعقّل؛ و ذلک من تلقاء الاستناد إلى علّة واحدة في علّية واحدة موقعة[١٠] بينهما اعتلاقاً افتقارياً متكرّراً من الجنبتين لا على الوجه الدائر، كما استناد الأُبوّة و البنوّة إلى الولادة و الجاعلية و المجعولية الإضافيتَين[١١] إلى ذات الجاعل و إلى جاعليته الغير[١٢] الإضافية؛ أعني كونَ

---

١. ج: ـ من. ٢. ج: + و. ٣. ج: لتضايف.

۴. ج: لمتضاف. ۵. ج: اليس. ٦. ج: لملكة واحد و.

٧. ج: حاشيتا.

٨. و أمّا في قاطيغورياس الشفاء: «إنّ الأُبوّة و البنوّة و ما يجري مجراهما تشترک لا محالة في موضوع إمّا عامّي كالإنسانية بل و الجوهرية [س: كالإنسانية و بل الجوهرية] بل كالموجود أو غير ذلک، و إمّا خاصّي [الشفاء: خاصّ] كهذا الإنسان يكون يميناً لزيد ثمّ يصير شمالاً له» [الشفاء، المنطق، ج ١، ص ٢۴۵] فقول على سبيل التخمين لا على مسلک [س: سلک] التحقيق؛ إذ كونه شمالاً لزيدٍ أخيراً ليس مقابلاً لكونه يميناً له أوّلاً مقابلةَ المضايفة أصلاً؛ إنّما مقابله مقابلةَ المضايفة [ن: ـ أصلاً إنّما مقابله مقابلةَ المضايفة] كون زيد شمالاً له لا يمين [ن: حين]؛ إذ هو يمين لزيدٍ. «منه سلّمه اللّه» [ن: منه دام ظلّه العالي]

٩. ج: المهية.

١٠. ج: بتوقعه. ١١. ن: الاضافيين. ١٢. ن: و لا جاعلية الغير.

الجاعل في ذاته بحيث تترتّب[۱] عليه و تصدر[۲] عنه ذات المجعول.

و أنّ المتضايفات متكافيات[۳] في العدد على الإطلاق.

و من خواصّ تقابل العدم و القُنية:

تشارُكهما في موضوع بعينه غير صالح بالنظر إلى اقتضاء طباعهما للانتقال[۴] من العدم إلى الملكة، بل إنّما للانتقال[۵] من الملكة إلى العدم فقط؛ و ذلك إذاما كانت القُنية من الملكات الغريزية.

و أنّهما لايكونان ذوي واسطة بينهما و لايصحّ أن يعرّى عنهما[٦] جميعاً [۱۲۲] إلّا الموضوع[۷] الغير القابل؛ فنسبتهما[۸] إلى الموضوع القابل نسبة النقيضين إلى الوجود كلّه.

و من خواصّ التناقض:

أنّه كما لايُعقل بين طرفيه متوسّط لايُعقل إلّا تمانعهما[۹] على الإطلاق[۱۰] اجتماعاً و ارتفاعاً.

[۱۲۳] و لايُتصوّر خلوّ مفهومٍ مّا و مرتبةٍ مّا عنهما جميعاً أصلاً؛ ففي تقابل الأيس و الليس[۱۱] بحسب «حمل على» و في تقابلُ الإيجاب و السلب بحسب «وجود في»؛ إذ ليس النقيض مطلقاً إلّا الليس[۱۲] أو السلب البسيط، [۱۲٤] و التقابل في العقود على الحقيقة و بالقصد الأوّل بين الإيجاب و السلب؛ و أمّا بين العقدين الموجب و السالب فمن جهتهما و بالقصد الثاني.

تصحيح
في أقسام المتضايفين و موضوعهما

قد قال خاتم مَن شاركنا مِن السالفين في قاطيغورياس الشفاء: «إنّ من أحكام

---

۱. ن: يترتّب. ۲. ج: تصوّر. ۳. ج: مكافيات.
۴. ن: للأنتقال. ۵. ن: للأنتقال. ٦. ج: بينهما.
۷. ن: لموضوع. ۸. ج: فيهما. ۹. ج: لايعقل الا نّما نعمّا.
۱۰. س، ن: + و. ۱۱. ج: اليبس. ۱۲. ج: اليبس.

المتضادّين[١] أنّ وجود أحدهما مطلقاً لايوجب وجودَ الآخر بوجهٍ من الوجوه إيـجابَ المتضايفات؛ و المتضايفات إمّا مطلقات[٢] فيوجب وجودُ أحدهما الآخرَ، و إمّا في شيء[٣] واحد؛ فلايمنع أن يكون ما هو أب[٤] أيضاً إبناً[٥]، ولكن ليس من المتقابلين تقابلَ التضايف ما في موضوع واحد؛ لأنّهما ليسا من جهة واحدة و بقياسٍ[٦] واحدٍ بـل مـن جـهتين و بحسب قياسه[٧] إلى مختلفين.

و لعلّ منتهز الفرصة[٨] للتشكّک يتشكّک فيقول: إنّ الأُبوّة و البنوّة اللتَين في إنسان واحد بحسب قياسه إلى إنسانين مختلفين أو العلّية و المعلولية المتّفقَى الاجتماع فـي شيء بعينه بالقياس إلى شيئين مختلفين لم‌يكن يتصحّح اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة؛ فيصدق عليهما أنّهما متمانعتا الاجتماع الزماني تـمانعاً بـالذات فـي موضوع واحد من جهة واحدة. فإذن هما من[٩] المتقابلين تقابلاً بالذات لا محالة؛ إذ ليست حقيقة التقابل إلّا ذلک؛ و أيضاً إن لم‌تكونا من المتقابلين[١٠] لاتنتقض بـهما الحـدّ فـي طرده.»[١١]

ثمّ قد تظنّتْ جملةُ التفلسف[١٢] من بعده أنّ التقييد من[١٣] جهة واحدة إنّما زِيدَ لئلّا ينتقض الحدّ بهما في عكسه؛ إذ هما من المتضايفات و قد اتّفقا في موضوع واحـد[١٤]؛ فاستفسد ظنّهم بأنّهما ليستا من المتقابلات و ليس بينهما قياس التضايف.

فذُبّ[١٥] عنهم بأنّ مطلق الأُبوّة و البنوّة أو مطلق العلّية و المعلولية من المتقابلات تقابلَ التضايف و ممّا هو حاصل في المـوضوع بـحصول اللـتَين ليس بـينهما تـقابل التضايف؛ لتحقّق المطلق بعين تحقّق المقيَّد بتّةً؛ فإذن لو لا ذلک التقييد[١٦] لتمّ الانتقاض بهما.

---

١. ج: المتفادين. ٢. ج: مطلقا. ٣. ج: بين.
٤. ج: + الآخر و إمّا في شيء واحد فلايمنع إلى. ٥. ج: ايناً.
٦. ج: يقاس. ٧. ج: يقاسه. ٨. ج: فريضة.
٩. ج: ـ من. ١٠. ج: المتقابلتين.
١١. الشفاء (المنطق؛ ج ١، المقالة الأولى، الفصل الأوّل) ص ٥٢. ١٢. ج: و الفلسف.
١٣. ج: التقيد بمن. ١٤. ج، س، ن: الواحد. ١٥. ج: خدب.
١٦. ج: التقيد.

و لعلّ المتشمّر للبحث يقول: ليس شيء من مطلق الأُبوّة و البنوّة المتضايفتين[١] مطلقاً بالقياس إلى الأُبوّة و البنوّة اللتَين ليس بينهما قياس التضايف؛ إنّما المطلق بالنسبة إلى الأبوّة و البنوّة المقيّدتين اللتَين ليس بينهما قياس المضايفة مطلق الأُبوّة و البنوّة اللتَين[٢] ليستا على قياس المضايفة.

فنحن[٣] نقول قولاً فصلاً[٤] بإذن اللّه تعالى: أمّا[٥] التشكّك فمنحلّ بأساسٍ استنساه قانوناً ضابطاً للحيثيات في الصحيفة الملكوتية[٦] [١٢٥] تحاتّت عنده شعوب من الشكوك و الإعضالات[٧] في مقامات متشتّة[٨].

أما هنالك عرّفناك[٩] أنّ الحيثيات التقييدية[١٠] المتخالفة ـ سواء عليها أ كانت متقابلةً أم لا ـ متشاركةٌ في أنّ شيئاً منها لايكون للمهيّة[١١] من حيث الأُخرى، و أنّها لاتكاد تعرض لمعروضٍ[١٢] واحدٍ في درجةٍ واحدةٍ إلّا من تلقاء حيثيات تعليلية مختلفة؛ و أنّ التحيّث[١٣] بها يكثّر[١٤] ذاتَ المعروض و يجعلها في لحاظ العقل أُموراً متكثّرةً. ثمّ المتقابلات منها تختصّ بأنّها لايتصحّح لموضوعٍ[١٥] واحدٍ إلّا من بعد حيثيات[١٦] تقييدية سابقة تكثّر أوّلاً ذاتَ الموضوع و تجعلها عند العقل أشياء[١٧] مختلفة؟

فإذن الأُبوّة و البنوّة اللتان في إنسان واحد بالقياس إلى[١٨] إنسانين أو العلّية و المعلولية اللتان في شيء واحد بالقياس إلى شيئين ليستا من الأُمور المتقابلة؛ إذ ليس عروضهما[١٩] يحوج إلى تكثير ذات الموضوع أوّلاً باختلاف الحيثية التقييدية بل إنّما يستوجب الاستنادَ إلى اختلاف الحيثية التعليلية. ثمّ التحيّث بهما يكثّر الذاتَ من حيث

---

١. ج: المتضايفين.
٢. ج: للتين.
٣. ج: فيحقّ.
٤. ج، س: فصلاً.
٥. ج: لقاء.
٦. أي الإيماضات و التشريقات.
٧. ج: الاعقيلات.
٨. ج: متشيته.
٩. ج: غرضاك.
١٠. ج: القييدة.
١١. ج: المهيّة.
١٢. ج: بمعروض.
١٣. ج: الحيث.
١٤. ج: تكثّر.
١٥. ج: بموضوع.
١٦. ج: الحيثيات.
١٧. ج: شيئاً.
١٨. ج: + شيئين.
١٩. ج: عروضها.

اختلاف الحيثية التقييدية.

و أمّا القول البحتي فمصروم بأنّ الأُبوّة و البنوّة اللتين في إنسان واحد و إن كانتا[1] لم يكن بينهما قياس المضايفة فهما لا محالة على قياس المضايفة بالنسبة إلى ما بإزائهما من البنوّة و الأُبوّة اللتين في إنسانين.

فإذن هما بما هما مقيستان إلى مضايفتيهما[2] أُبوّة مقيّدة بعينها[3] مقابلة لبنوّة مقيّدة بعينها، و بنوّة مقيّدة بعينها مقابلة لأُبوّة مقيّدة بعينها.[4] فهما بما هما على هذا القياس[5] فردان من أفراد مطلق الأُبوّة و البنوّة المتقابلتين[6] لا بما إحديهما[7] مقيسة إلى الأُخرى؛ فاجتماعهما من تلك الجهة ملزوم اجتماع المطلقتين[8] المتضايفتين[9] لا محالة، لكن النظر الغائر يقضي[10] بالفحص البالغ أنّه كما المضاف المقيّد بخصوصه ليس يمكن انسلاخ ذاته عن القياس إلى غير لا[11] بخصوصه يغايره و يغاير معروضه[12]، فكذلك مطلق المضاف ليس يمكن انسلاخ جوهره عن القياس إلى غير لا بخصوصه يغايره و يغاير معروضه[13] بتّةً.

فإذن الأُبوّة المخصوصة هي أُبوّة إنسانٍ بعينه بالقياس إلى بنوّة إنسانٍ آخر بعينه، و مطلق الأُبوّة هي[14] أُبوّة إنسانٍ مّا لابعينه بالقياس إلى بنوّة إنسانٍ مّا آخر لابعينه، و مطلق البنوّة المقابلة لها هي تلك البنوّة المعتبرة لذلک الإنسان الآخر لابعينه.

و بالجملة: كما يمتنع تشارك[15] المضافين[16] المقيّدين المتقابلين[17] بخصوصهما في موضوع واحد بالعدد، فكذلك يمْتنع تشارك[18] المضافين[19] المطلقين المتضايفين

---

١. س: كانت.
٢. ج: مضايفهما؛ ن: مضايفتهما.
٣. ج: تعينها.
٤. ن: ـ مقابلة لأُبوّة مقيّدة بعينها.
٥. ن: لقياس.
٦. ج: المتقابلين؛ ن: ـ المتقابلتين.
٧. ج: احدهما.
٨. ج: المطلقين.
٩. ن: المتضايفين.
١٠. ج: يقتضي.
١١. ج، س: ـ لا.
١٢. ج: و تغاير عروضه.
١٣. س: ـ فكذلك مطلق المضاف ليس يمكن انسلاخ جوهره عن القياس إلى غير لا بخصوصه يغايره و يغاير معروضه.
١٤. ج: ـ أُبوّة إنسانٍ بعينه بالقياس إلى بنوّة إنسان آخر بعينه، و مطلق الأُبوّة هي.
١٥. ج: يشارك.
١٦. ن: المضائفين.
١٧. ج: المقابلين.
١٨. ج: يشارك.
١٩. ن: المضائفين.

بالإطلاق في موضوع واحد بالعدد بالضرورة العقلية، و فرقانٌ مّا بيّن[۱] بين شيئين متقابلين[۲]؛ أي كلّ منهما مقابل لمقابله الذي هو شيء آخر مباين لهما و ورائهما[۳].

فإذن الأُبوّة و البنوّة المطلقتان المتقابلتان[۴] ليس يتصوّر حصولهما[۵] إلّا في موضوعين متباينين بالشخص؛ و أمّا المطلقتان[۶] الحاصلتان في شخص واحد فإنّما[۷] هما اللتان ليس بينهما قياس المضايفة كما المقيّدتان[۸] بتّةً، و إنّما التقييد في التحديد من[۹] جهة واحدة لتسديد الأمر في ما خلا التضايف.

فالمتقابلان تقابلَ السلب و الإيجاب مثلاً كثيراً مّا يتّفق احتشادهما في موضوع واحد بالعدد[۱۰] من حيثيّتين مختلفتين، كما الإنسان[۱۱] الواحد بالعدد متحرّك بما هو ذو طبيعة حيوانية ليس بمتحرّكٍ بما هو ذو نفس ناطقة مجرّدة؛ فإذن لو لم تعتبر[۱۲] وحدة الجهة[۱۳] لم يكن الإيجاب و السلب متقابلين أو كان طرفا[۱۴] التناقضِ مجتمعين في موضوع واحد، كما التقييد[۱۵] بالذات[۱۶] للتحرّز[۱۷] عن عين الملزوم و نقيض اللازم، كما الإنسان و اللاناطق أو اللاقابل لصنعة[۱۸] الكتابة[۱۹].[۲۰]

---

۱. ن: ـ بيّن.
۲. ج: المتقابلين و بين الشيئين المتقابلين فرقان مّا بيّن بين شيئين.
۳. ج: و مباين لها ورائها.
۴. ج: متقابلتان.
۵. ج: حصولها.
۶. ج: مطلقتان.
۷. ن: فانّهما.
۸. ج: كما لمقيّدتان.
۹. ن: عن.
۱۰. ج: + و.
۱۱. ج: كما لإنسان.
۱۲. ج: لم يعتبر.
۱۳. ن: بالجهة.
۱۴. ج، س: طرفاء.
۱۵. ج: كما لتقيد.
۱۶. ج: بالذات؛ ن: بنالذات.
۱۷. س: للتجوّز.
۱۸. ن: الصنعة.
۱۹. ج: + و كذلك الأمر في الموجب الكلّي و السالب الكلّي؛ إذ لا تضادّ بينهما بالذات تضادّاً فلسفياً و إنّما التمانع بينهما لكون كلّ منهما يلزمه نقيض الآخر، و كما الموجب [ج: لموجب] الكلّي و السالب الجزئي إنّما الموجب بينهما نقيض للسالب، بمعنى أنّه لازم للنقيض [ج: للبيض].
۲۰. و كذلك الأمر في الموجب الكلّي و السالب الكلّي؛ إذ لا تضادّ بينهما بالذات [ن: + تضادّاً مصطلحاً عليه] تضادّاً فلسفياً و إنّما التمانع بينهما لكون كلّ منهما يلزمه نقيض الآخر، كما الموجب الكلّي و السالب الجزئي إنّما الموجب منهما نقيض للسالب بمعنى أنّه لازم للنقيض، و النقيض الحقّ للسالب هو سالب السالب. «منه سلّمه الله» [ن: إنّما الموجب منهما نقيض و للسالبة بمعنى أنّه لازم النقيض و هو السالب السالب الجزئي. «منه دام ظلّه»]

تصحيح
في ردّ توهّم مَن قال برجوع التقابل مطلقاً إلى التضايف

هل سمعتَ حزب التشكيک يقولون: الحرارة مثلاً بما هي حرارة لاتكون[1] ضدّاً بل حرارة فقط؛ إذ المهيّة من حيث هي[2] ليست إلّا هي و إنّما تصير ضدّاً إذا اُخذت بالقياس إلى البرودة؛ فهي بما هي مضادّة مضافة أيضاً؛ فهي بما تدخل في المضادّة تدخل في المضايفة؛ و كذلک الليس[3] معقول المهيّة بالقياس إلى أيسٍ هو ليسه، و السلب بالقياس إلى إيجابٍ هو سلبه، و العدم بالقياس إلى ملكةٍ هو عدمها.

فإذن مصير زمام الأمر في التقابل مطلقاً إلى التضايف لا غير؛ فلاتنسينّ ما علّمناک من قبل أنّ مطلق النسبة غير مستوجبة الدخول في الإضافة، بل إنّما النسبة[4] المتكرّرة فقط.

و قل لزمرة المتشكّكين[5]:

إنّ الحرارة بما هي هي[6] حرارة فقط لا مضادّة و لا شيء من الأشياء أصلاً؛ و بما هي ملحوظة بالنسبة إلى البرودة مضادّة لها[7] غير مضافة بالقياس إليها؛ و بما هي مأخوذة من حيث المضادّة مضايفة للبرودة لا من حيث هي برودة[8] بل من حيث هي مضادّتها.

و[9] ذات العلّة بما هي هي ليست إلّا نفسها و جوهرياتها؛ و بما هي ملحوظة بالنسبة إلى ذات المعلول من حيث هي في نفسها بحيث تصدر عنها و تترتّب[10] عليها ذات المعلول علّةً للمعلول علّيةً غيرَ إضافيةٍ بالقياس إلى ذات المعلول، بل متقدّمة على ذاته تقدّماً[11] بالذات؛ و بما هي مأخوذة من حيث هي علّة له مضايفة له لا من حيث ذاته، بل من حيث هو معلولها و معروضة لعلّيةٍ مضافةٍ بجوهرها بالقياس إلى معلولية المعلول و في درجتها و متأخّرة بالذات عن نفس ذات المعلول، كما عن نفس ذات العلّة المعروضة لها.

و السقف من حيث النسبة التي له إلى الحائط مستقرّ على الحائط، و من حيث هو

---

١. ج، ن: لايكون.
٢. ن: + ظ.
٣. ج: اليس.
٤. ج: لنسبة.
٥. ج، ن: المشكّكين.
٦. س: - هي.
٧. ج: + لا.
٨. ج: برود.
٩. ج: ذو.
١٠. ج: يترتّب.
١١. ج: + و؛ ويمكن أن يقرأ «هي».

مستقرّ على الحائط مضاف إلى الحائط لا من حيث هو حائط بل من حيث هو مستقرّ عليه.

و كذلک الليس بما هو ليسٌ منسوبٌ إلى الأيس لا مضاف إليه، و السلب بما هو سلبٌ منسوبٌ إلى الإيجاب لا مضاف إليه، و [۱] العدم بما هو عدمٌ منسوبٌ إلى الملكة لا مضاف إليها.

تصحيح
في حلّ شبهة اندراج التقابل في التضايف و بالعكس، و أشباهها

إنّ هنالک شكّاً معضلاً هو أنّ التقابل من حيث هو تقابل من المضاف، ثمّ المضاف تحت التقابل و أخصّ منه، و ذلک محال سواء كان دخولاً كما يكون [۲] تحت الجنس أو دخولاً كما يكون تحت معانٍ ليست أجناساً ولكنّها لوازم المهيّة أو كما يكون تحت معانٍ ليست لوازم مهيّة [۳] التشكيک و إنّما هي عوارض مشكّكات الأسماء.

و كذلک الإعضال في الجنس و الكلّي. إذ الجنس تحت الكلّي مع أنّ الكلّي أحد الأجناس؛ لكونه جنس الخمسة.

فاعلمن أنّ ملاک الفكاک في أشباه [۴] هذه المضايق [۵] ما علّمناک في ساير كتبنا أنّ للطبيعة [۶] بلاشرط شيء أصلاً اعتباراً هو بجهة [۷] ماوراء اعتبار نفس الطبيعة بما [۸] هي هي و إن كان اعتبار البلاشرط شيئية ليس إلّا حكاية عن نفس جوهر الطبيعة بما هي هي.

و بالجملة: للطبيعة بما هي هي شأن بحسب نفسها و إن كانت هي فيما قد لحقته [۹] من المخلوطية و شأن بحسب نفسها منحازةً [۱۰] عن جملة ما قد خالطها؛ فاعتبار اللابشرطية هو لحاظ جوهر الطبيعة بما هي هي في شأن نفسها المنحازة [۱۱] المنمازة [۱۲] عن جملة ما هي مخلوطة به في الوجود أو في العقل، و اعتبار البما هي هية [۱۳] هو لحاظ جوهر الطبيعة بحسب

---

۱. ن: + و.
۲. ج، ن: ـ يكون.
۳. ج، ن: ممتنعة.
۴. ن: اشباء.
۵. ج: المضايف.
۶. ج: الطبيعة.
۷. ج: الجهة.
۸. ن: + ان له.
۹. ج: لحقيه.
۱۰. ج: متحازه؛ ن: منجازه.
۱۱. ج: متحازه؛ ن: منجازه.
۱۲. ج، ن: المتمازه.
۱۳. ن: اعتبار لبما هي هية.

نفسها بما هي هي، سواء عليها أكانت في شأن منحازيتها[١] التي هي حال نفس جوهرها بما هي هي أم في شأن مخلوطيتها اللاحقة الغير المخرِجة إيّاه عن حالها البما هي هية.

فإذن هي باعتبار حال نفسها البما هي هية[٢] أعمّ نحواً مّا[٣] من الأعمّية من نفسها باعتبار حال جوهرها اللابشرط شيئية. فاعتبار[٤] اللابشرط شيئية كأنّه أزيد من اعتبار نفس الطبيعة وحدها بما هي هي، و اعتبار البما هي هية كأنّه أوسع و إن كانت اللابشرط شيئية[٥] اعتبار الإرسال البحت لا اعتبار الكلّية أصلاً لا بالفعل و لا بالقوّة؛ إذ ليست هي[٦] لحاظ إيقاع شركة في الطبيعة بالفعل [١٢٦] أو بالقوّة و لا لا شركة فيها كذلك؛ فلا هي لحاظ خصوص و لا عموم و لا لحاظ صلوح شيء[٧] منها أصلاً و إلّا انقلبت إلى البشرط شيئية، لكن الطبيعة المنحازة المنمازة بجوهرها في تلك اللحاظ[٨] صالحة في أنفسها[٩] لإيقاع الشركة فيها في الوجود بالحمل على الآحاد و[١٠] الخلط[١١] بالكثرة[١٢]؛ فالبشرط شيئية و البشرط لا شيئية[١٣] و البلاشرط شيئية و البما هي هية[١٤] اعتبارات متغايرة المفهومات[١٥] متمايزة الموضوعات متخالفة الأحكام في لحاظ العقل التحليلي، و البلاشرط شيء[١٦] أخصّ من البما هي هي أخصّيةً بنحوٍ من الاعتبار على خلاف شاكلة[١٧] الأخصّية التناولية التي هي سنّة البشرط[١٨] شيء[١٩] و البشرط لاشيء. ثمّ الأمر فيهما أيضاً مختلف على نحو آخر.

و لقد أحسن التأسيس على هذا الأساس خاتم مَن قد شاركنا مِن السلّاف في رياسة العلم و تصحيح الفلسفة في فنون الشفاء في مواضع شتّية؛ و قال في سابع تاسعة[٢٠]

---

١. ن: منجازيتها.
٢. ج: ـ فإذن هي باعتبار حال نفسها البما هي هية.
٣. ن: لما.
٤. س: باعتبار.
٥. ج: اللابشر شيئية و.
٦. ج: ـ هي.
٧. ج، ن: لشيء.
٨. ن: اللحاظة.
٩. ج: نفسها.
١٠. ن: + الحمل.
١١. س: ـ و الخلط.
١٢. ج: بالكثر.
١٣. س: ـ و البشرط لا شيئية.
١٤. ن: هي.
١٥. س: متغاير المفهومات.
١٦. ن: و البشرط شيء.
١٧. ن: ـ شاكلة.
١٨. ج، ن: بشرط.
١٩. ج: شي.
٢٠. أي في الفصل السابع من المقالة التاسعة.

الفنّ الرابع في أنولوطيقا الأولىٰ: «و هذا الفنّ من العموم هو الذي عمومه ليس بحسب الأشخاص بل بحسب الأحوال، و قد فهمت هذا مراراً»[١] و في ثاني عشر أولىٰ[٢] الفنّ الأوّل في المدخل: «و[٣] العموم[٤] قد يختلف[٥] في الأُمور العامّة؛ فمِن العموم ما يكون بحسب الموضوعات الجزئية، كالعموم الذي الحيوان أعمّ به من الإنسان، و منه ما[٦] قد يكون بحسب الاعتبارات[٧] اللاحقة، كالعموم الذي الحيوان أعمّ به من الحيوان و هو مأخوذ جنساً و من الحيوان و هو مأخوذ نوعاً[٨] و من الحيوان و هو مأخوذ شخصاً»[٩].

إذ[١٠] أدريناک فقد استبان لک أنّه كما يكون يلحق الموضوعَ الأخصَّ بالتناول بخصوصه ما[١١] لايلحق الموضوعَ[١٢] الأعمَّ بالتناول بعمومه، فكذلک يكون قد يلحق الاعتبارَ الأخصَّ بخصوصه ما لايلحق الاعتبارَ الأعمَّ بعمومه، كما النوعية[١٣] الطبيعية مثلاً للإنسان لابشرط شيء المنماز عن جزئياته و أفراده و حِصَصِه[١٤] و ليست للإنسان بما هو هو الذي يحمل على الأفراد و تخالطه[١٥] الجزئيات و كذلک الجنسية الطبيعية للحيوان لابشرط شيء و ليست للحيوان بما هو هو.

فلذلک كان:

موضوع العقود الطبيعية هو الطبيعة بحسب الاعتبار الأخصّ.

و موضوع الحاصرات[١٦] المستوعبة هو الطبيعة[١٧] بحيث تستوجب[١٨] سرايةَ الحكم إلى قاطبة ما تحتها من الأخصّات التناولية و الأخصّات بالاعتبار.

و موضوع الحاصرات[١٩] الجزئية هو الطبيعة بحيث لاتستوجب[٢٠] سرايةَ الحكم إلّا

---

١. الشفاء (المنطق، ج ٢، المقالة التاسعة، الفصل السابع) صص ٤٧٨ـ ٤٧٧.

٢. أي في الفصل الثاني عشر من المقالة الأولىٰ.

٣. ن: في.

٤. ن: لعموم.

٥. ج: + الاعتقادات إلى.

٦. الشفاء: ـ منه ما.

٧. ن: الاختيارات.

٨. ن: ـ و من الحيوان و هو مأخوذ نوعاً.

٩. الشفاء (المنطق، ج ١، المقالة الأولىٰ، الفصل الثاني عشر) ص ٧١.

١٠. ن: و إذا.

١١. ج: ـ ما.

١٢. ن: بالموضوع.

١٣. ج: بعمومه كالنوعية.

١٤. ج: خصيصه؛ ن: خصصه.

١٥. ج: يخالطه.

١٦. ج، ن: الحاضرات.

١٧. ن: ـ هو الطبيعة.

١٨. ج: يستوجب.

١٩. ج، ن: الحاضرات.

٢٠. ج، ن: لايستوجب.

إلى الأخصّ بالاعتبار فقط أو إلى الأخصّات بالتناول فحسب عِضَة منها فقط أو جملتها.

و موضوع المرسلات هو نفس الطبيعة بما هي هي و تلزمها إمّا حاصرةٌ[١] كـلّيّةٌ أو جزئيةٌ مّا البتّة، سواء عليها أكان صدق الحكم بحسب الأخصّ بالاعتبار فقط أم[٢] بحسب الأخصّات بالتناول فقط شيء منها أو كافّتها.

و أمّا الشخصيات فإنّما الموضوع فيها[٣] الهويّة الشخصية بشخصيتها.

و إذن فنعود[٤] إلى حيث فارقناه فنقول: إنّ نفس مفهوم [١٢٧] التقابل أو المقابل من حيث هو تقابل أو مقابل لابشرط شيء؛ أي[٥] بحسب اعتباره الأخصّ و هو حال نفسه منحازاً[٦] منمازاً عن أفراده تحت مقولة المضاف ثمّ التضايف أو المضاف [١٢٨] تحت مفهوم التقابل أو المقابل بحسب اعتباره الأعمّ و هو شأن نفسه بما هو هو و إن كان هو[٧] في مخالطة الأفراد.

فكلّ تقابلٍ من حيث هو تقابلٌ أو مقابلٌ من حيث هو مقابلٌ فإنّه مضاف و ليس كلّ تقابلٍ أو[٨] مقابلٍ بمضافٍ.

و كذلك مفهوم الكلّي لابشرط شيء منحازاً[٩] عن أفراده جنسٌ مّا من الأجناس الطبيعية؛ إذ هو جنس الخمسة ثمّ الجنس تحت الكلّي بما هو هو و من أفراده و أنواعه.

فهذا هو القول الفصل في محزّ[١٠] هذا الموضع؛ و لقد سار شريكنا السالف هذا المسيرَ في قاطيغورياس الشفاء[١١]، فأمّا الجماهيريون مِن المتفلسفين و المحدثون المتشبّهين بأهل العلم و المقلّدون لأشباههم فقد التجّت هناك لهم أقاويل ملفّقة[١٢] غير محصّلة.

و الآن فلنرجع إلى تقويمات تقديسات نحن في سبيلها.

---

١. ج، ن: حاضره.
٢. ن: أو.
٣. ن: ـ فيها.
٤. ج: فيعود.
٥. س، ن: + هو.
٦. ج: متحازاً؛ ن: منجازاً.
٧. ج: ـ هو.
٨. ج: ـ تقابل أو.
٩. ن: منجازاً.
١٠. ج: ممّن.
١١. الشفاء (المنطق، ج ١، المقولات، المقالة السابعة، الفصل الثاني) صص ٢٥٣ ـ ٢٥٠.
١٢. ج: لحفقة؛ ن: ملففه.

تقويم
في استحالة دخول الواجب بالذات في جنس التقابل

سبحان القيّوم الواجب بالذات جلّ سلطانه عن أن يتصوّر له دخول في جنس التقابل و ولوج في الأشياء المتقابلة؛ فإذ تقدّس عن أن يتوهّم له موضوع أو محلّ و تعالى عن أن يتصوّر له نسبة إلى شيءٍ مّا أصلاً بـ« وجود في » و لا بـ« قول على »؛ فلايكاد يعقل أو يوهم أنّ له مضاداًّ أو مضايفاً أو مقابلاً، كما العدم [1] للملكة [۱۲۹] و نقيضه [2] في نفسه ممتنع بالذات؛ إذ لايتصوّر لذاته عدم أصلاً و لايتصحّح أن ينتسب [3] ذاته و وجوده و لا شيء من كمالات ذاته و صفات وجوده التي هي بعينها نفس مرتبة ذاته إلى شيءٍ مّا من الأشياء هو سواه بحملٍ [4] هوهويّ أو اشتقاقيّ أو بوضعٍ أصلاً؛ فكلّ نور سواه ظلمة ممحوّة في نوره، و كلّ موجود دونه ظلّ مقهور في سلطانه [۱۳۰] لايقاس بالتشبيه [5] عزّه و لايرام [6] بالتكنيه مجده.

تقويم
في تنزّه الواجب بالذات عن الضدّ و الندّ

و إذ تعاظم جلّ مجده عن أنّ يتصحّح له مكافؤ في الوجود و درجته و مقاوم في مرتبةٍ مّا من المراتب التي هي بهاء الحقيقة و جمال الذات و زينة التقرّر و حلية الوجود؛ فلايكاد يصحّ [7] له ضدّ أو ندّ أو شبه [8] أو نظير أو شريک أو وزير؛ تعالى اللّه الملک الحقّ [9] عن [10] الأضداد و الأنداد و الأمثال و الأشباه [11] علوّاً كبيراً.

---

۱. ج: لعدم.
۲. ن: بقبضه.
۳. ج: يثبت.
۴. ن: يحمل.
۵. ج: بالشبيه.
۶. ج، س : لايراه.
۷. ج: فيكاد يصحّ.
۸. ن: فلايكاد يصحّ له ضدّ و ندّ له و شبه.
۹. ن: بالحقّ.
۱۰. ج: - عن.
۱۱. ن: الاشباه و الامثال.

تقويم
في تنزّه الواجب بالذات عن العوارض التي هي من باب الأضداد و الملكات و أعدامها

و إذ كلّ ما يجدر[١] بمجده و علائه[٢] فإنّه له ـ عزّ قدسه ـ بذاته و في مرتبة ذاته؛ فليس يصحّ أن يكون لذاته عارضٌ مّا من العوارض التي هي من باب الأضداد و[٣] من باب الملكات و أعدامها.

و بالجملة: إذ هو متقدّس المجد من كلّ جهة عن غواشي المادّة و غواسقها و علائق الطبيعة و عوائقها و عهدة[٤] القوّة و عددها؛ فلا محالة لاتعتريه العوارض و لاتكتنفه[٥] اللواحق و لاينبغي لحقّية الحقّ[٦] أن يكون[٧] هو في مخالطة الباطل و لا الفعلية[٨] المطلقة [١٣١] أن يكون هو في ملابسة ما بالقوّة بجهةٍ[٩] من الجهات أصلاً.

[١٣٢] تقويم
في تنزّه الواجب بالذات عن العوارض و الحركة و السكون و التغيّر

تعالى مَن جهّر الجوهرَ، و كمّم الكمَّ، و كيّف الكيفَ، و وضّع الوضعَ، و أيّن الأينَ، و متّى المتىٰ، و فعل الفعلَ و الانفعالَ، و خلق الحركةَ و السكونَ عن أن يحسب محلّاً و موضوعاً لكمّ أو كيفٍ أو وضعٍ أو أينٍ أو[١٠] متى، و بحيث تجري عليه حركة أو سكون[١١]، و يعتور ثباتَه الحقَّ تجدّدٌ و تصرّمٌ، و يتعاور قرارَه المحضَ زمانٌ و مكانٌ و تمدّدٌ و سيلانٌ.

أ فيحلّ أن يتوهّم ذلک متوهّم؟[١٢] لستُ أظنّ عاقلاً يستحلّه و هو على جبلّةٍ مّا

---

١. ج: يجوز.
٢. ج: علاؤه؛ س، ن: علاه.
٣. ج: أو.
٤. س، ن: عهد.
٥. ن: لاتكتنيه.
٦. ج، ن: لحقّيته الحقّة.
٧. ج: تكون.
٨. ج، ن: لفعلية.
٩. ن: + ما.
١٠. س: و.
١١. ن: ـ عن أن يحسب محلاً ... حركة أو سكون.
١٢. ج: يتوهّم لا.

عقليةٍ[1] و بصيرةٍ مّا حكميةٍ[2].

و كيف يسوّغ أن يكون يحكم عالمَى الزمانِ و المكانِ عليه [۱۳۳] سلطان بالفيئية[3] و هو الذي صنع المكانَ و الزمانَ، و خلق الحركةَ و السكونَ، و تولّى الإبداعَ و التكوينَ، و أبدع العقلَ و النفسَ، و [۱۳٤] فطر السماواتِ و الأرضَ، و جعل الظلماتِ و النورَ، [۱۳٥] و الذي فلح الليسَ، [۱۳٦] و أنبت الأيسَ، و سلق العدمَ، و ذرأ[4] الوجودَ، و فلق الحبّةَ، و برأ النسمةَ. في نفسي أنّه ليس في مُنّة متجشّمٍ أن يتجشّم هذا التسويغَ و قد تفقّه[5] ملاوة مِن الأوان فيما فرض عليه في دين العقل و حرّم عليه في ملّة البرهان.

تقويم
في كيفية عروض الإضافة لذات الواجب بالذات

فأمّا الإضافة فإنّها تعرض ذاتَه الحقّ لا محالة، كالجاعلية و الصانعية مثلاً ولكن على سنّةٍ أُخرى غير سنّتها المعروفة التي لها في عروضها للجائزات من سبيلين: أحدهما بالنسبة إليها بقبايلها[6] كافّةً و الآخر بالنسبة إلى عِضَةٍ من شعوبها فقط.

أمّا الأوّل: فلأنّ كلّ جائز الذات[7] فإنّ نفس مرتبة ذاته صُنع الجاعلِ و فعلِه؛ فكلّ مجعولٍ [۱۳۷] تعرض إضافةُ المجعولية جوهرَ ذاته في درجة الوجود بل و في مرتبة نفس المهيّة بما هي هي؛ فأمّا الجاعل الحقّ فلاتعرضه[8] إضافة الجاعلية في مرتبة ذاته التي هي بعينها نفس الوجود المتأصّل[9] في الأعيان الخارجة؛ إنّما عروض الإضافات بحسب مرتبة صدور المجعولات عنه و هي متأخّرة لا محالة عن مرتبة ذاته الفرد[10] الحقّ ـ سبحانه ـ بل و إنّما عروضها إيّاه من بعد اللاعروض بحسب متن الواقع؛ إذ ليست الإضافات تلحق[11] ذاتَ الجاعل إلّا في درجة وجود المجعولات و هي بقضّها و قضيضها

---

۱. ج: علّية.
۲. ج: يكمله.
۳. ج: بالفيية؛ ن: بالفيئيته.
۴. س: زرأ.
۵. ج: نفقه.
۶. ن: تقابلها.
۷. ن: جايز لذات.
۸. ج: فلاتعرض.
۹. ج: المفاصل.
۱۰. ج: الذو.
۱۱. ن: يلحق.

لاتدخل و لا واحد منها في الوقوع في متن الأعيان الخارجة أو في شيء من الأذهان إلّا من بعد صريح العدم، و سيتبيّن لک إن شاء اللّه العزيز العليم.

و أمّا الثاني: فلأنّ كلّ زمنيّ و كونيّ فإنّ الإضافات العارضة إيّاه بالقياس إلى غيره من الهيولانيات[١] و الكيانيات متعاقبة الحصول بالنسبة إليهما[٢] لا محالة؛ لكونهما في إقليمَى[٣] الزمانِ و المكانِ، و متخصّصَى الهويّةِ بشيءٍ[٤] من حدود الامتداد المكاني القارّ و بشيءٍ[٥] من حدود الامتداد الزماني الغير القارّ، مختلفَى النسبة إلى السماوات و الأبعاد و الأُيون و الأوضاع و الشهور و الأعوام.

فأمّا القدّوس الحقّ فإذ هو مِن وراء الكلّ و بكلٍّ[٦] محيطٌ فليس فيه مبدأ تُصحِّح[٧] تعاقبَ الإضافات المختلفة بحسب نسبة حصولها إليه ـ سبحانه ـ أصلاً؛ سواء عليها أ كانت هي من الإضافات المتكثّرة العارضة لذاته الحقّ بالقياس إلى معلولاته أم[٨] من الإضافات العارضة لذوات مصنوعاته و مجعولاته. فسنّة نسبته ـ جلّ سلطانه ـ إلى ما شئت لاحظته ممّا سواه قاطبةً مستوية ثابتة متّفقة غير[٩] متبدّلة ﴿ فَلَنْ تَجِدَ[١٠] لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيْلاً[١١] وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيْلاً ﴾[١٢].

تقويم

في كيفية عروض السلوب لذات الواجب بالذات

كما أمرُ الإضافات في العروض له و من حيث نسبتها في الحصول إليه ـ سبحانه ـ فكذلک أمرُ السلوب بالنسبة إليه ـ عزّ شأنه ـ في الحكمين و من السبيلين جميعاً؛ إذ كما الإضافة

---

١. ن: الهيوليات.
٢. ج: إليها.
٣. ج: إقليمين.
٤. ج: لشيء.
٥. ج: لشيء.
٦. ج: لكلّ.
٧. ج، ن: تصحيح.
٨. ج: أو.
٩. س: ـ مصنوعاته و مجعولاته. فسنّة نسبته ـ جلّ سلطانه ـ قاطبةً مستوية ثابتة متّفقة غير.
١٠. ج، س، ن: و لن تجد.
١١. ن: ـ فلن تجد لسنّة اللّه تبديلاً.
١٢. الفاطر / ٤٣.

لاتتعيّن [۱] و لايحكم بها إلّا عند تحقّق المضافين [۱۳۸] فكذلك السلب لايتعيّن و لايحكم به [۲] إلّا إذاما دخل المسلوب عنه و المسلوب جميعاً في نحوٍ مّا من أنحاء الوجود و لو في لحاظٍ مّا من لحاظات العقل بتّةً.

فإذن لايتصحّح عروض السلوب المتكثّرة بالنسبة إلى ذاته ـ تعالى ـ [۳] إلّا بعد مرتبة الذات بل و في درجة وجود المسلوبات عنه؛ و كذلك لايتصحّح عروض السلوب لذاته على سبيل التعاقب و التلاحق، و لاتعاقب [۴] السلوب العارضة لذوات المعلولات من حيث النسبة إليه؛ إذ لايعقل في جنابه مبدأ يصحّح [۵] التعاقبات و التلاحقات بالقياس إلى جنابه أصلاً، استوىٰ على كلّ شيء و استوىٰ مِن كلّ شيء؛ فليس شيء أقرب إليه من شيء.

تقويم
في أنّ صفات الواجب بالذات عين ذاته

بالحريّ أن نذكر [۶] ذكراً مرسلاً أنّه يمتنع أن يكون له [۷] ـ عزّ مجده ـ صفة حقيقية [۸] زائدة على نفس ذاته؛ فكلّ حيثية كمالية هي بهاء الحقيقة و جمال الذات و زينة التقرّر و حلية الوجود؛ فإنّها مضمّنة في حيثية [۹] الوجوب بالذات على وجه أنّ هي بوحدانيتها الحقيقية [۱۰] و أحديتها الحقّة بعينها جملة الحيثيات الكمالية [۱۱] المطلقة جميعاً؛ أي مستحقّة زمرة الأسماء التقديسية و التمجيدية التي [۱۲] هي لصفات العزّ و الكمال، [۱۳] الإثباتية و السلبية قاطبةً.

و لو كان تصحّ [۱۴] للقيّوم الواجب بالذات صفةٌ مّا كماليةٌ زائدةٌ على نفس ذاته:

فإمّا أن تكون [۱۵] هي واجبة بذاتها، و قد تحقّقت أنّه لا واجب بالذات إلّا واحد [۱۶].

---

۱. ن: لايتعيّن.
۲. ج: ـ إلّا عند تحقّق المضافين فكذلك السلب لايتعيّن و لايحكم به.
۳. ج: ذاته سبحانه.
۴. ن: لايعاقب.
۵. ج: تصحيح.
۶. ن: يذكر.
۷. ن: ـ له.
۸. ج: حقيقة.
۹. ن: حيثيته.
۱۰. ج: حقيقة.
۱۱. ج: الكماليات.
۱۲. ج، س: ـ التي.
۱۳. ج: العزّة الكمال.
۱۴. ج: يصحّ؛ ن: ـ تصحّ.
۱۵. ج: يكون.
۱۶. ج: واحداً.

و إمّا أن تكون[١] من الجائزات، و قد قرع[٢] سمعک و سيستبين لعقلک ـ إن شاء اللّه تعالى[٣] ـ أنّ القضاء و[٤] الفصل على زُمَر[٥] الجائزات أنّها غير متسرمدة أصلاً؛ و قد برهنّا في صُحُفنا على أنّ طباع الجواز يأبى[٦] الأزليةَ السرمديةَ؛ فيلزم[٧] أن يكون هو ـ جلّ ذكره ـ عرواً منها في السرمد.

ثمّ إذا هي ملبوسة[٨] أخيراً بعد ولوجها في وعاء الحصول المعبّر عنه بالدهر فيكون تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً[٩] ممنوّاً بالنقص أوّلاً.

ثمّ إذا هو[١٠] متكسٍّ بالكمال أخيراً و إنّ ذلک لمستحيل [١٣٩] و إن كان بالأولوية الذاتية في لحاظ العقل بحسب مرتبة الذات[١١] و المرتبة المتأخّرة عن مرتبة نفس الذات، فكيف إذاما كان بالأولوية السرمدية و الأخيرية الدهرية؟

فإذن كلّ بهاء و كمال و جمال و جلال فإنّه عين ذاته ـ جلّ مجده ـ و الواجب الوجود بالذات واجب بالذات من جميع جهاته. فأمّا ما ليس من جهات[١٢] نفس الذات و لا من الصفات الكمالية للذات بل هو ممّا لزم نفسَ الذات و تبع جهاتها الكمالية فإنّه يزيد على نفس الذات و يتبعها[١٣] لا محالة من بعد في المرتبة الأخيرة.

تقويم

في لوازم الصفات الكمالية للواجب بالذات

لوازم الصفات الكمالية التي[١٤] هي عين الذات و تلک تزيد[١٥] على نفس الذات هي كإيجادات[١٦] المعلولات التي هي من المراتب المتقدّمة على وجوداتها تقدّماً بالذات و

---

١. ج: يكون.
٢. ن: فرع.
٣. ج: إن شاء اللّه وحده.
٤. ن: ـ و.
٥. ن: زمرة.
٦. ج: نافي.
٧. ج: فلزم.
٨. س: منلوسته.
٩. ن: ـ علوّاً كبيراً.
١٠. ن: إذا هي.
١١. ج: ذاته.
١٢. ن: فأمّا ما ليس بجهات.
١٣. ن: تتبعها.
١٤. ج: ـ التي.
١٥. ن: يزيد.
١٦. ج: المادّات.

هي متكثّرة جمّاً تكثّرَ[۱] المعلولاتِ، و كذلک الإضافات التابعة اللاحقة العارضة، كما الإيجادات[۲] الإضافية التي إنّما عروضها مع المعلولات و في درجة[۳] وجوداتها و هي متوقّفة على ذاتَى الطرفين و متأخّرة عنهما تأخّراً بالذات.

فمِن المستبينات السبيل أنّ المضاف الحقّ مع مضايفه بحسب التعقّل في درجة واحدة و بحسب الحصول معلول لعلّة مضايفه بعينها و مفتقر إلى موضوع نفسه و إلى موضوع مضايفه جميعاً، و هما الذاتان الصائرتان[۴] بما هما معروضا المضافِ الحقّ مضافين[۵] مشهوريّين[۶] و لا كذلک أمر ساير الأعراض. إذ ليس شيء منها إلّا المضاف الحقّ يستوجب بطباعه البتّة أن يفتقر إلى ذاتٍ مّا أُخرى مباينة لذاتٍ معروضةٍ هي معروض عرضٍ آخر هو في إزائه[۷] و على شاكلته.

تقويم
في تنزّه الواجب بالذات عن جميع ضروب الكثرة

فإذن قد آن لک أن تقول إذاما اتّخذت[۸] عقلک لساناً في تقديس[۹] ربّک: سبحان مَن تقدّس عن شوائب شعوب الكثرة قبل الذات[۱۰]، و ضروب الكثرة مع الذات، [۱٤۰] و قطوف[۱۱] الكثرة بعد الذات.

فشعوب الكثرة قبل الذات هي:

الكثرة بالأجزاء المعنوية الخارجية و بالأجزاء المتباينة العقلية.

و الكثرة بالأجزاء الحدّية الحملية و بالأجزاء[۱۲] الحدّية القولية.

---

۱. ج، ن: تكثّرت.
۲. ج: العارضة كالإيجادات.
۳. ن: درجته.
۴. ج: لذاتان العايرتان؛ ن: الذاتان الصابرتان.
۵. ج: مضايفين.
۶. ج، س، ن: مشهورين.
۷. ج: أزاءه.
۸. ن: تحدث.
۹. ج: تقدّس.
۱۰. ج: + و ضروب الكثرة قبل الذات.
۱۱. ن: قطوق.
۱۲. ن: الأجزاء.

و الكثرة[١] بمقوّمات الهويّة الشخصية و هي الطبيعة[٢] النوعية و لواحقها المشخِّصة[٣].

و ضروب الكثرة مع الذات هي:

الكثرة[٤] بالمهيّة و الإنّية.

و الكثرة بمفهومَى ما بالقوّة و ما بالفعل، و هي مخالطة الأيس و الليس و ملابسة الفعل بالقوّة.

و الكثرة بالوجوب و الجواز.

و الكثرة بالإضافات العارضة للذات في مرتبة جوهر المهيّة و في درجة نفس الوجود.

و الكثرة بمشاركات[٥] الذات و لو بالامكان في الاندراج تحت مهيّةٍ مّا مرسلةٍ.

و كذلک كثرة الذات بالأضداد و الأنداد و بمكافئاتها في درجة الوجود و هي معلولات علّتها الواحدة في درجة واحدة.

و قطوف الكثرة بعد الذات هي:

الكثرة بالأجزاء[٦] الكمّية المقدارية.

والكثرة[٧] بالوقوع على ذوات متكثّرة بالعدد وقوعاً حملياً ولو بالصلوح و الإمكان.

و الكثرة بلوازم نفس الذات و بلوازم جوهر المهيّة.

و الكثرة بالصفات الحقيقية المتقرّرة[٨] القارّة اللاحقة.

و الكثرة بالأدوات الجسدية و الآلات الأدوية.

و قد تجلّت[٩] لک قدّوسية السبّوح الحقّ عن ضرائب[١٠] ذلک كلّه؛ و بالجملة [١٤١] عن شوارب[١١] القسمة[١٢] و شوائب الكثرة كلّها؛ فلن يتطرّق إلى صُقع قدسه من حيث و من

---

١. ج: ـ بالأجزاء الحدّية الحملية و بالأجزاء الحدّية القولية و الكثرة.
٢. ج: ـ الطبيعة.
٣. س: المتشخّصة.
٤. ج: ـ الكثرة.
٥. ج: لمشاركات.
٦. س: ـ واحدة؛ و قطوف الكثرة بعد الذات هي الكثرة بالأجزاء.
٧. ج: الكثير.
٨. ج: الكثرة بالصفات المتقرّرة الحقيقية.
٩. ج: و قد تخلّت.
١٠. ج: ضراب.
١١. الشوارب مجاري الماء في الحلق.
١٢. س: ـ شوارب القسمة.

حيث و باعتبارٍ و باعتبارٍ أبداً.

فأمّا الكثرة التي تلزم من بعد الذات في لوازم الصفات الحقيقية الكمالية التي هي عين نفس الذات و في السلوب و الإضافات المحضة التابعة العارضة [۱۴۲] لا[۱] في درجة واحدة في لحاظ العقل، بل في درجات عقلية مترتّبة[۲].

فليست هي كثرةً في الذات و في جهات الذات بعد الذات، بل إنّما هي كثرة من بعد الذات في أُمورٍ ليست هي من جهات الذات أصلاً؛ فغير طفيف الفرقان بين الكثرة بعد الذات في جهات الذات و الكثرة من بعد الذات في أُمورٍ[۳] كالطفيليات على مجرّد التباعة[۴] الخالصة خارجة عن جهات الذات ملغاة[۵] الاعتبار بالنسبة إلى الذات من كلّ جهة، و انّ هذه غير ثالمة في وحدة الذات من جميع الجهات أبداً[۶].

تقويم

في كيفية صدور الكثرات عن الواحد الحقّ البسيط من كلّ الجهات

و إذ قد[۷] تحقّقت أنّ الوحدة في الواحد الحقّ إنّما[۸] معناها البحت محوضة[۹] سلب الكثرة عن ذاته من كلّ جهة و خلوص أنّه غير مشارك و لا مشابه في ذاته و وجوده و رتبة وجوده[۱۰] و لا[۱۱] صفات حقيقته[۱۲] و جهات ذاته؛ و بالجملة في شيء من المراتب الكمالية المتصوّرة للجمال الحقّ و الجلال المطلق؛ إذ قد استأثر بها جميعاً حمى صُقع مجده و علوّه و حريم حَرَمِ عزّه و بهائه في[۱۳] وِترِيةٍ حقّةٍ و أحديةٍ مطلقةٍ؛ و تعرّفت أنّ

---

۱. متعلّق باللوازم و السلوب و الإضافات جميعاً. «منه سلّمه اللّه» [ن: منه دام ظلّه]

۲. ن: مرتبه.
۳. ج: ـ جهات الذات و الكثرة من بعد الذات في أُمورٍ.
۴. ن : التناعة.
۵. ج: طغاة.
۶. ج: من جميع أبد.
۷. س: ـ قد.
۸. ج: إنّ.
۹. ج: مخصوصه.
۱۰. ج: وجود.
۱۱. ن: + في.
۱۲. ج، س: حقيقية.
۱۳. ن: ـ في.

السلوب لاتتحصّل و تتعيّن[١] إلّا عند تعيّن المسلوب عنه و المسلوبات جميعاً.

و[٢] قد[٣] تكشّف لک سرّ قول الذين مضوا في العلم مِن شركائنا مِن قبل أنّ المبدأ الأوّل يزداد و يئيد بساطةً[٤] و وحدةً عند ازدياد معلولاته تركيباً و كثرةً.

و لقد توغّل فيه رأس المشّائية و معلّمهم في كتاب ماطاطافوسيقي[٥]؛ و قال في كتاب أثولوجيا في الميمر الثامن: «و تشتاق أيضاً إلى أن تعلم الشيء[٦] الذي قد أكثرت فيه الحكماء الأوّلون القولَ و اضطربوا فيه؛ و كيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه[٧] بنوعٍ من الأنواع علّةَ إبداع الأشياء[٨] الكثيرة[٩] من غير أن يخرج من وحدانيته و لايتكثّر، بل اشتدّت وحدانيته عند إبداعه الكثرةَ لو أضفنا الأشياءَ كلَّها إلى شيءٍ واحدٍ لاكثرة فيه.

ولو قلنا ذلک[١٠] فنحن مطلقون هذه المسئلةَ و مثبتوها[١١]، غير أنّا نبتدئ[١٢] فنتضرّع[١٣] إلى اللّه[١٤] تعالى و نسأله العونَ[١٥] و التوفيقَ لإيضاح ذلک، و لانسأله بالقول فقط و لانرفع[١٦] إليه أيدينا الداثرة فقط، لكنّا نبتهل إليه بعقولنا و نبسط أنفسنا و نمدّها[١٧] إليه و نتضرّع إليه و نطلبه[١٨] طلبَ ملجأ و لانملُّ؛ فإنّا إذا فعلنا ذلک أنار عقولنا بنوره الساطع، و نفى عنّا الجهالة التي تعلّقت بنا[١٩] في[٢٠] هذه الأبدان، و قوّانا على ما سألناه من المعونة على ذلک. فبهذا[٢١] النوع فقط نقوي[٢٢] على إطلاق هذه المسئلة و ننتهي[٢٣] إلى الواحد الخير[٢٤] الفاضل وحده مفيض الخيرات و الفضائل على مَن طلبها حقّاً.

و[٢٥] نحن[٢٦] مبتدئون[٢٧] و قائلون: مَن أراد أن يعلم كيف أبدع الواحد الحقّ الأشياءَ

---

١. ج، ن: لايتحصّل و يتعيّن.
٢. ج: ـ و.
٣. ج: فقد.
٤. ج: يزدادوا يئيد بساط.
٥. ج: ماطاطافوسين.
٦. ج: أن تعلم هي.
٧. ج: + الحكماء.
٨. ج: أشياء.
٩. أثولوجيا: ـ الكثيرة.
١٠. ج، س، ن: ـ ولو قلنا ذلک.
١١. ج: متبتوها.
١٢. ج: ـ نبتدئ.
١٣. ن: فيتضرّع.
١٤. س: + سبحانه و.
١٥. أثولوجيا: العفو.
١٦. س: لاترفع.
١٧. ج، س، ن: نمددها.
١٨. ن: يطلبه.
١٩. ن: نباء.
٢٠. ج، س، ن: من.
٢١. ن: فبهذ.
٢٢. ن: ـ نقوي.
٢٣. ج: تنتهي؛ ن: ينتهي.
٢٤. أثولوجيا: الخيّر.
٢٥. ن: ـ و.
٢٦. ن: فنحن.
٢٧. ن: مبدئون.

الكثيرةَ فَلْيُلْقِ[۱] بصرَه على الواحد الحقّ فقط، و ليُخَلِّف[۲] الأشياءَ كلَّها خارجاً منه، و ليرجعْ إلى ذاته و ليقفْ هناك؛ فإنّه سيرىٰ[۳] بعقله[۴] الواحدَ الحقَّ ساكناً[۵] واقفاً عالياً[۶] على الأشياء كلّها ـ العقلية منها و[۷] الحسّية ـ و يرىٰ ساير الأشياء كأنّها أصنام منبية[۸] و مائلة إليه. فبهذا[۹] النوع صارت الأشياء تتحرّك[۱۰] إليه.»[۱۱]

ثمّ ساق النظر إلى كيفية ابتداع الإنّيات الحقيقية[۱۲] الشريفة الدائمة[۱۳] من المبدع الأوّل و كونها منه بغير زمان؛ و قال: «فكيف يكون كونها بزمانٍ و هي علّة الزمان و الأكوان[۱۴] الزمانية و نظامها و شرفها؟! و[۱۵] علّة[۱۶] الزمان لاتكون تحت الزمان بل تكون بنوعٍ أعلىٰ و أرفع، كنحو الظلّ مِن ذي الظلّ.»[۱۷]

تقويم
في استحالة انطباع الواجب بالذات و تمثّله في أىّ مدرك من المدركات

اعلمن أنّ القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ كبريائه ـ لايسوغ أن ينطبع[۱۸] في ذهنٍ مّا من الأذهان و يتمثّل في مدركٍ مّا من المدارک[۱۹] أصلاً حتّى يكون موجوداً وجوداً ظلّياً هو وراء الوجود في الأعيان على الأصالة.

أما استيقنتَ أنّ الوجود المتأصّل في الأعيان و وجوبَه هو عين حقيقته و نفس مهيّته و مرتبة ذاته؟ و مِن المستبين بتّةً أنّ ما يكون وجوده في الذهن[۲۰] في قوّة انسلاخه عن ذاتياته و انخلاعه من جوهر حقيقته و من مرتبة ذاته يمتنع لامحالة أن يوجد في الذهن،

---

۱. ج: فاليلق. ۲. ج: لتخلف. ۳. أثولوجيا: يرى.
۴. ج: يعقله. ۵. هامش «س»: ساكناً أي ثابتاً. «منه سلّمه اللّه»
۶. س، ن: غالباً. ۷. س: ـ و. ۸. ج: فعلية.
۹. ن: فبهذ. ۱۰. ج، ن: يتحرّك. ۱۱. أثولوجيا، صص ۱۱۴ ـ ۱۱۳.
۱۲. س، ن: الخفيّة. ۱۳. ج: «الإنّيات الحقيقية الشريفة القائمة». أثولوجيا: «الحقّة الدائمة الشريفة».
۱۴. ج: الاكوالب. ۱۵. ج، س، ن: ـ و. ۱۶. ج، س، ن: فعلّة.
۱۷. أثولوجيا، ص ۱۱۴. ۱۸. ج: أن ينقطع. ۱۹. س: المدرک.
۲۰. ج: ـ بتّةً أنّ ما يكون وجوده في الذهن.

و لو كان وجود الإنسان مثلاً في الذهن لايتصوّر إلّا بانسلاخه عن الجوهرية و انخلاعه من الإنسانية لم‌يكد يمكن أن يرتسم في ذهن أصلاً.

أ ليس من المنصرح أنّ الارتسام في الذهن لو كان مبطِلَ جوهرِ ذات الشيء لم‌يكن المرتسم ذلک الشيءَ بل شيئاً مّا مباين المهيّة له؟ فلم‌يكن التقرّر في الذهن يلحق تلک الحقيقةَ بل إنّما حقيقةً مّا مباينةً لها؛ و بذلک ينخرق الفرض[١].

فإذن يجب أن تكون[٢] الذات و الذاتيات و لوازم المهيّة منحفظةً بتّةً في ظروف الوجود و أوعيته جميعاً[٣] و إن تبدّلت الأوصاف و العوارض الغير اللازمة لنفس جوهر المهيّة.

فإذن لو ارتسم القيّوم الحقّ في ذهنٍ لكان بما هو موجود في الذهن وجوداً غيرَ أصيلٍ هو ظلّ الوجود في الأعيان الخارجة هو بعينه موجود متأصّل[٤] الوجود الذي هو نفس الوجود في الأعيان الخارجة على الأصالة؛ فيكون بما هو حاصل في الذهن [١٤٣] واقعاً في الأعيان الخارجة؛ فيكون لا في الأعيان الخارجة و في الأعيان الخارجة معاً.

و بالجملة: الذي يكون التقرّر على الأصالة الحقّة نفسَ حقيقتِه و به قوام جواهر الحقائق المتأصّلة جملتها، كيف يرجع عن سنّته حقيقةً[٥] فيصير ظلّاً للعين قائماً بالذهن و هو نفس الأصالة الحقّة من كلّ جهة؟

تقويم
في استحالة تقرّر صورة علمية في الواجب بالذات
ليست هي من أوصاف ذاته

و من حيث انصرح ذلک انصرح أيضاً أنّه ليس يحلّ أن يظنّ أنّ اللّه ـ سبحانه ـ كما الأذهان العقلية و المدارک الذهنية تتمثّل[٦] فيه الأشياء بصور[٧] ظلّية غير عينية حاصلة

---

١. ج: الغرض.
٢. ج، ن: يكون.
٣. ج: أوعية جمعاً.
٤. ج، س، ن: موجوداً متأصّلاً.
٥. ج: سنة حقيقته.
٦. ج، ن: يتمثّل.
٧. ن: بصورة.

فيه حصولاً[۱] على الظلالة لا على الأصالة.

فقد استبان لک أنّه ـعزّ مجده ـ كلّ الوجود و كلّه الوجود و كلّ التأصّل و كلّه التأصّل، إنّما الحقائق بزُمَرِها ظلال حقيقته، و الوجودات ظلال وجوده، و الأنوار ظلال نوره[۲]، و الصفات ظلال صفاته، و الأسماء؛ ظلال أسمائه؛ و هو نور الأنوار و ينبوع الأُصول[۳].

و بالجملة: انّ في صُقع جلاله و جناب مجده ليس[۴] إلّا التأصّل المحض و الأصالة الحقّة و النورية المطلقة من كلّ جهة؛ فكيف يستحلّ[۵] العقل الصريح أن يقال: قد استظلّ نورٌ[۶] بظلّه أو أظلّ ظلٌّ نوراً[۷] هو ظلّه و لاسيّما نور الأنوار بنوريّتها ظلالٌ[۸] عند ضيائه و ظلماتٌ بالقياس[۹] إلى نوره؟

فإذن لايعقل في القيّوم الواجب بالذات ـجلّ ذكره ـ وجود ظلّي لشيءٍ[۱۰] كما لايعقل له ـجلّ ذكره ـ[۱۱] وجود ظلّي في شيء؛ [۱٤٤] فإذن لاتعقل[۱۲] صورة متقرّرة في ذاته تعالى ليست هي من أوصاف ذاته.

و بالجملة: لايعقل فيه ـسبحانه ـ أمر لايوصف ذاته[۱۳] به و لاينتزع هو من ذاته لو كان في وسع عقلٍ مّا أن ينال ذاتَه؛ فأمّا الأذهان العقلية[۱۴] فإنّ شأنها بالقياس إلى صور معلوماتها الحالّة فيها أنّها لاتوصف بها و لاتنتزع[۱۵] هي منها بما هي معلومات متقرّرة فيها بل إنّما توصف بها[۱٦] بما هي علوم لها بتلک المعلومات؛ و كون الشيء[۱۷] المعلوم علماً

---

۱. ج: غير عينية فيه حاصلة.
۲. ج: و الأنوار ظلال يفده.
۳. ج: نوري نوار و ينوع الاصول.
۴. س، ن: ـليس.
۵. س: يستحيل.
٦. هامش «س»: و ذلک إذاما كان لنور الأنوار الواجب بذاته وجود ذهني في شيءٍ مّا. «منه سلّمه اللّه»
۷. ن: «أظلّ ظلٌّ بنورٍ» و فی هامش «س» قال: و ذلک إذاما كان لشيءٍ مّا وجود ذهني في نور الأنوار الواجب بذاته جلّ سلطانه. «منه سلّمه اللّه»
۸. ن: اظلال.
۹. ج: القياس.
۱۰. ج: بشيء.
۱۱. ن: ـوجود ظلّي لشيء كما لايعقل له جلّ ذكره.
۱۲. ج: لابعقل.ن؛ لايعقل.
۱۳. ن: ـذاته.
۱۴. ج: فأمّا مفهومان العقلية.
۱۵. ج: لايوصف و لاينتزع.
۱٦. س: ـبما هي معلومات متقرّرة فيها بل إنّما توصف بها.
۱۷. ج: كون ان.

أمرٌ عرض لمهيّته لا لأمرٍ داخلٍ في مهيّته[١].

و بسط القول في ذلك[٢] بسطاً وسطاً أو دون الوسط أنّه[٣] إنّما المعلوم[٤] بالحقيقة في العلومِ الانطباعيةِ الصورةُ المنطبعةُ[٥] في الجوهر العاقل؛ و[٦] أمّا الشيء العيني الموجود في الأعيان الخارجة فمعلوم بالعرض. فالصورة[٧] المنطبعة في النفس علم بالعين[٨] الخارجية.

ثمّ هي من حيث جوهر حقيقتها بما هي هي، هي المعلوم بالذات و من حيث هي موجودة منطبعة في النفس هي العلم بمعنى الصورة العلمية.

ثمّ الصورة العلمية هي المعلوم بمعنى متعلّق العلم و العلم الحقّ المتعلّق بها هو نفس وجودها و[٩] انطباعها في النفس، و هو حال النفس بالقياس إليها.

فالحقيقة المنطبعة في النفس بحسب جوهر ذاتها عينٌ مِن الأعيان متأصّلةٌ في ترتّب لوازمها عليها و اتّصافها بها و إن لم تكن هي مِن الأعيان الخارجية، و[١٠] بحسب ما انّها منتسبة إلى النفس بالوجود و الانطباع فيها صورة ظلّية غير متأصّلة و لا مؤثّرة في الاتّصاف أصلاً. فلذلك ما انّ شركائنا الدارجين في العلم كثيراً مّا إذا عبّروا عن الأشياء الخارجية لم يهملوا تقييدَ الأعيان بالخارجية[١١].

و كان الوجود الذهني على ضربين:

أحدهما: حاذ حذوَ[١٢] شاكلة الوجود الخارجي في استيجاب اللوازم و الأحكام، مثلاً للأربعة و الزوجية وجود في الذهن بحسب ما هما هما[١٣] و بحسب قياس أحدهما إلى الآخر، و ذلک على[١٤] شاكلة الوجود خارج الأذهان في التأصّل المترتّب عليه استيجاب الخواصّ و اللوازم؛ فالأربعة في الذهن أيضاً زوج و الزوجية صحيحة الانتزاع منها.

و وجود في الذهن بحسب[١٥] قياسهما إلى الذهن بالحصول الانطباعي فيه و إنّما

---

١. ج: ماهيّة.
٢. ج: و بسطه في ذلک.
٣. ج: ـ أنّه.
٤. س: للعلوم؛ ن: لمعلوم.
٥. ن: المنطقية.
٦. ج: ـ و.
٧. ن: و الصورة.
٨. ن: بالغين.
٩. ج: ـ و.
١٠. س: ـ و.
١١. ج: بالخارجة.
١٢. ج: حذور.
١٣. ج: ـ هما.
١٤. ن: + على.
١٥. ن: ـ بحسب.

شاكلته الظلّية الصرفة[۱] الغير المستوجبة للاتّصاف و الانتزاع؛ فليس الذهن أربعةَ أذهانٍ و لازوجاً؛ و كذلك حال الجسم و الحركة في الأذهان؛ فالحركة في الذهن أيضاً كمال الجسم و ليس الذهن متجسّماً و لا الحركة كماله.

و فقه المسئلة: أنّ ميزان تصحّح[۲] الاتّصافِ هو أن تكون الصفة [۱۴۵] بحسب نفسها المرسلة بحيث حقّ جوهرها أن يكون وجودها في نفسها في أىّ نحوٍ كان مِن أنحاء الوجود في نفس الأمر هو بعينه وجودها الرابطي لموصوفها بعينه. فهذا حدّ حريم طباع الناعتية؛ فإذا كان شيء بالنسبة إلى شيء على هذه[۳] الشاكلة ولكن إنّما بحسب تشخّصٍ بعينه و وجودٍ بخصوصه فهو خارج بالقياس إليه[۴] عن حريم سنّة الناعتية؛ و من الجليّ أنّ الزوجية بالقياس إلى الأربعة و الحركة بالقياس إلى الجسم على هذه السنّة[۵]؛ و أمّا الأربعة و الزوجية و الجسم و الحركة بالقياس إلى الذهن فليست على هذه السنّة إنّما شاكلتها بالقياس[۶] إليه تلك [۱۴۶] من حيث خصوص ارتسامها[۷] و تقرّرها في الذهن و تشخّصاتها الذهنية؛ نعم بما هي هي[۸] صور علمية و علوم؛ أعني العلمَ بحقائق الأربعة و الزوجية و الجسم و الحركة بالقياس إلى الذهن على هذه السنّة؛ فلا جرم كان يتصحّح اتّصاف الذهن بالعلوم لا بالمعلومات.

تقويم

في برهان آخر على استحالة تمثّل الواجب بالذات في ذهن من الأذهان

و من سبيل آخر: لو كان للقيّوم الواجب بالذات تمثّلٌ في ذهنٍ[۹] لكان ذا[۱۰] مهيّة مرسلة غير ممتنعة الوقوع على شخصيات عديدة؛ ضرورةَ انحفاظ نفس الحقيقة بجوهرياتها في

---

۱. ج: شاكلة الظلّية الفرقة. ۲. ج: تصحيح. ۳. ن: هذا.
۴. ن: ـ إليه. ۵. ج: الحسبة.
۶. ج: ـ إلى الذهن فليست على هذه السنّة إنّما شاكلتها بالقياس. ۷. ج: اوتسامها.
۸. ج: ـ هي. ۹. ج: الذهن. ۱۰. ن: ذاته.

ظروف الوجود و اختلاف أشخاصها الذهنية و الخارجية؛ أ ليس إذاما قد اختلف الوجودان فقد اختلف الشخصيتان[1] بتّةً؟!

تقويم
في البرهان على تقدّم الواجب بالذات على ما سواه تقدّماً سرمدياً

لاتحسبنّ الذات الجائزة المعلولة ذاتاً في مُنّة جوازها [۱٤۷] و في وجد استحقاقها الفيضَ[2] صلوح أن يتصحّح لها تسرمدٌ في التقرّر أبداً؛ و لاتشركنّ ببارئک الفرد ـ سبحانه ـ في مدرجة الفعلية[3] و في درجة الوجود أحداً؛ و استيقن[4] أنّ الجاعل[5] الحقّ ـ تعالى سلطانه ـ مستأثر بالسرمدية مستبدّ بالأزلية [۱٤۸] حَرداً.

فهل أنت ممّن حقّق ضروبَ التقدّم و التأخّر و حصّل أنّ المعنى الذي فيه السابقية و المسبوقية في التقدّم بالمهيّة هو قوام سنخ المهيّة و تجوهر نفسها و أنّ العلّة الجاعلة متقدّمة لا محالة على مجعولها تقدّماً بالمهيّة؟

على أنّ لنفس ذاتها المتجوهرة مرتبة متقدّمة في لحاظ العقل على مرتبة نفس الذات المتجوهرة التي هي مجعوليتها[6]، سواء في ذلک أ كانت الذات الجاعلة متجوهرةً في الأعيان قبل الذات المجعولة أوكانتا من حيث التقرّر في الأعيان في درجة واحدة.

فإن كنتَ فاستشعرن[7] أنّه إذاكانت نفس مرتبة ذات الجاعل العقلية هي بعينها درجة وجودها المتأصّل في الأعيان الخارجة؛ إذ حقيقة ذاته بذاته هي عين الوجود المتأصّل الموجود في الأعيان بنفسه كان لامحالة تقدّمُ[8] الجاعل بمرتبة مهيّته في العقل هو بعينه تقدّمه بدرجة وجوده في الأعيان؛ فكانت المسبوقية بمرتبة ذاته العقلية هي بعينها المسبوقية بدرجة وجوده المتأصّل العيني.

فكان التقدّم بالمهيّة هناک هو بعينه التقدّم السرمديّ، و لايعقل هناک للمتقدّم

---

۱. ج: الشخصيات. ۲. ن: للفيض. ۳. س، ن: العقلية.
۴. ج: استقين؛ ن: استيقين. ۵. س: جاعل. ٦. ج، ن: مجعولتها.
۷. ج: فاستشعرون. ۸. ج: تقديم.

تقدّمٌ بالذات هو وراء التقدّم في درجة الحصول في الأعيان الخارجة الذي طباع معناه تخلّفُ المتأخّرِ عن المتقدّم في الأعيان، [١٤٩] إمّا من جهة الزمان أو بحسب متن الواقع و هو الدهر.

فالتقدّم بالمهيّة لاينفصل عن التقدّم الذي طباعه تخلّفُ المتأخّرِ عن المتقدّم في الوجود إلّا فيما مرتبة ذاته وراء الحصول [١] بالفعل في الأعيان.

فأمّا في من مرتبة مهيّته [٢] نفس الوجود بالفعل في الأعيان، فإنّما اختلاف أسماء التقدّمات من حيث المقايسة إلى أُمورٍ يتحقّق فيها ضروبُ تقدّماتٍ [٣] مختلفةٍ، كما سنّة ساير أسماء الصفات الكمالية للذات الأحدية.

تقويم حدسيّ

في أنّ الواجب قبل الموجودات قبليةً سرمديةً و أنّها بعده بعديةً دهريةً

و بالجملة: الآن يشبه أن يكون ذو الجبلّة الحدسية و الغريزة القدسية يقضي [٤] بقضاء العقل الصريح أنّه كما يمتنع أن يكون المجعول الجائز الذات مع الجاعل الواجب بالذات في مرتبة الذات فكذلك يمتنع أن تكون الذات المفعولة الباطلة الهالكة بحسب نفسها مع فاعلها القيّوم الحقّ [٥] بنفس ذاته في درجة الوجود، و كيف تكون [٦] درجة الباطل بجوهر ذاته في الوجود هي بعينها درجة الحقّ بذاته من كلّ وجهٍ القيّوم بنفسه [٧] من كلّ جهةٍ؟ كأنّ الضريبة العقلية لاتحمل تسويغَه.

فإذن الجاعل الحقّ قبل زُمر المجعولات قاطبةً قبليةً سرمديةً، و زُمر المجعولات قاطبةً بعد الجاعل الحقّ بعديةً دهريةً، و لا تقرّر [٨] و [٩] وجود في الأعيان في درجة تقرّره و

---

١. س: المحصول.
٢. ن: مهيّة.
٣. ن: ـ من حيث المقايسة إلى أُمورٍ يتحقّق فيها ضروبُ تقدّماتٍ.
٤. ج: يقتضي.
٥. ن: ـ الحقّ.
٦. ج، ن: يكون.
٧. ج: ـ بنفسه.
٨. ج: تقرير.
٩. س، ن: ـ و.

وجوده تعالی بتّةً، «كان اللّه و لم‌یكن معه شيء»[۱].

تقويم
في كون الحدوث الدهري و الذاتي من لوازم مهيّة الجائزات، و الحدوث الزماني من لوازم ذوات الكائنة الفاسدة

و إذ كنت من قبل قد تحقّقت أنّ من خواصّ الشيء الجائز بالذات[۲] أن يفتاق في جوهر ذاته إلى مشيّءٍ واجبٍ[۳] بالذات يُذوِّت ذاتَه و يُشيِّء شيئيّتَه، تكون[۴] نفس مرتبة ذاته بعينها درجة الوجود المتأصّل في الأعيان؛ و قد بزغ لک الآن أنّه مهما يكن[۵] الأمر كذلک تكن المسبوقية بالذات هي[۶] بعينها المسبوقية الدهرية؛ فإذن قد استبان أنّ طباع الجواز الذاتي هو الذي يثبّط الذاتَ و يعجّزها[۷] عن قبول السرمدية.

فإذن الحدوث الدهري ـ و هو أن لايكون دخول الذات في الوجود إلّا مِن بعد عدمها الصريح في الدهر ـ مِن لوازم المهيّة بالنسبة إلى جملة الجائزات من حيث طباع[۸] الجواز الذاتي المشترک[۹]؛ كما الحدوث[۱۰] الذاتي ـ و هو مسبوقية الذات بليسيّتها[۱۱] البسيطة بحسب[۱۲] نفس جوهرها حين أيسيّتها بالفعل مِن صُنع[۱۳] الجاعل مسبوقيةً بالذات في لحاظ العقل ـ أيضاً كذلک بالنسبة إليها جميعاً.

و كما الحدوث[۱۴] الزماني ـ و هو أن لايكون دخول الذات الزمنية في الوجود إلّا من بعد العدم الزماني المستمرّ في الأزمنة الخالية بعديةً بالزمان ـ مِن لوازم المهيّة بالنسبة إلى الذوات الكائنة[۱۵] الفاسدة من حيث الطباع الذاتي المشترک بين قاطبتها؛ أعني الهيولانية.

---

۱. بحارالأنوار، ج ۵۷، ص ۲۳۴.
۲. ن: الشيء الجايزات.
۳. ج: الواجب.
۴. ج: شيئية يكون.
۵. ج: تكن.
۶. ن: ـ هي.
۷. ج: يعجزها؛ ن: تعجزها.
۸. ج: الطباع.
۹. ن: المشرک.
۱۰. ج: لحدوث.
۱۱. ج: بليسّتها.
۱۲. ج: ـ بحسب.
۱۳. ج: ـ صنع.
۱۴. ج: لحدوث.
۱۵. ج: الذوات اكفانية.

فهذا برهان آخر وراء ما قوّمناه بإذن اللّٰه سبحانه في الصحيفة الملكوتية[۱] و في غيرها مِن صحفنا الحكمية.

فيا مَن[۲] سبقني بالزمان في هذه الصناعة ممّن تثقّف[۳] بالمعرفة و تمهّر في الفلسفة! إنّي قد جائنى[۴] مِن العلم ما لم يأتک؛ فاتّبِعنى أهدِک صراطاً سويّاً.

تقويم
في برهان آخر على كون الحدوث من لوازم ذات الجائزات، و عجزها عن قبول السرمدية

و مِن محجّةٍ أُخرى أنهجناها و أوضحناها في صحفنا مِن قبل: لو كان قد[۵] تشاطرت الجائزات بالحدوث و التسرمد لكان للجاعل الحقّ جاعليةٌ أوّلاً في متن الواقع بالقياس إلى مجعوله السرمدي فقط و معيّةٌ في صريح الوجود بالفعل بالقياس إليه غير مرتحلتين[۶] عن ساهرة الواقع أبداً.

ثمّ مِن بعد جاعلية و معيّة أيضاً أُخريان منمازتان عن الأوليّين[۷] لا محالة بالقياس إلى المجعول الحادث؛ فكان يقع في الدهر الذي هو وعاء صريح الحصول و متن صرف الواقع امتدادٌ و للقدّوس[۸] الأبدي الحقّ إلى ما سواه في الوجود نسبة متقدّرة امتدادية، و لا يتوهّم في الدهر[۹] امتداد؛ و نسبة الأبديات المفارقات[۱۰] لا يعقل أن تكون[۱۱] نسبةً متقدّرةً

---

۱. أي الإيماضات و التشريقات.

۲. هامش «س»: إنّما نعني به معلّمي الفلسفة المشّائية و رؤسائها و لاسيّما الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا؛ فإنّه من معمولاته في كتبه و رسائله و ساير مقالاته أعلن بأجهر التصريح و نادى بأعلى الصوت و صرّح بأنصّ البيان أنّ متمسّكاتهم في الاحتجاج لأزلية العلم أُفيد جدلية من مقدّمات مشهورية غير برهانية؛ حتّى أنّه في طوبيقا الشفاء ذكر في مثال المسألة الجدلية البيان بكِلا طرفيها النفي و الإثبات حدوثَ العالم و قِدمَه و قال: «إنّ مسألة حدوث العالم و قدمه بكلا طرفيها جدلية غير برهانية» و في رسالته المعمولة لقدم العالم قال: «إنّ جملة الحجج المأتيّ بها لقدم العالم دلائل جدلية و قياسات مغالطية.» منه سلّمه اللّٰه

۳. ج: يتقّف.

۴. ن: إنّي جانى.

۵. ج: ـ قد.

۶. ج: غير مرتجلتين.

۷. ج، ن: الأوّلين.

۸. ج: للقدس.

۹. ج: ـ الدهر.

۱۰. ج، ن: المفارقة.

۱۱. ج: يكون.

و لايتصوّر تدريج و تعاقب في إقليم الثابت الحقّ أصلاً؛ [١٥٠] و لا في الإضافات المحضة.[١]

فهذا التبيان[٢] وثيق البنيان في الجاعلية التي هي من المراتب المتقدّمة على ذات المجعول و في الجاعلية الإضافية المتأخّرة بالذات عن الحاشيتين[٣]، سواء عليها أكانت هي من الإضافات الموجودة في الأعيان الخارجة أم من الإضافات[٤] العقلية.

فالحقّ ـ على ما قد[٥] ذهب إليه شركائنا السالفون ـ أنّ من الإضافات[٦] ما هي موجودة في الأعيان بتّةً، كما فوقية السماء و أُبوّة زيد و إضافة النبات إلى ما يطلبه من الغذاء مثلاً. لأنّ من المستبين أنّ السماء في نفسها فوق الأرض و الأرض تحتها ـ أُدركتا أم لم تدركا ـ و زيد في الوجود أبو عمرو و عمرو إبنه ـ عُقلا أو لم يُعقلا ـ و النبات في الوجود يطلب الغذاءَ ـ لُحظا أو لم يُلحظا ـ و لا محالة مع الطلب إضافةٌ مّا.

و بالجملة: هذه الأحكام صادقة بحسب الأعيان الخارجة، فلابدّ أن تكون[٧] في إزائها أُمور في الأعيان؛ فتلك الأُمور هي الإضافات الوجودية؛ و كذلك حكم الجاعلية و المجعولية الإضافيتَين المعقوليتين[٨] إذاما كانتا بحسب الأعيان الخارجة.

و الإضافة الوجودية العينية[٩] هي العرض الموجود الذي حدّه أنّه بحسب نفسه[١٠] و في جوهر ذاته بحيث إذاما عقل كان معقولَ المهيّة بالقياس إلى غيره؛ فكذلك المعنى الموجود الذي هو في حدّ نفسه بهذه الحيثية هو المضاف بذاته في الوجود.

و أمّا القول بالقياس فإنّما يحدث في العقل و يكون ذلك هو الإضافة العقلية؛ و إذن فكما الفوقية معنى موجود في السماء و الأُبوّة معنى موجود في الأب فكذلك الجاعلية

---

١. هامش «س»: يعني كون الإضافات المحضة العارضة لذاته سبحانه تدريجيةَ الحصول، متعاقبةَ التحقّق، غيرُ مستلزم للتغيّر في ذاته ـ سبحانه ـ و لا في صفاته و كمالاته أصلاً. فلايكون ذلك باطلاً من هذه الجهة إلّا انّه لمّا كان لايتصوّر في جنابه الحقّ و ثباته المحض تخصّص بشيء من حدود الزمان و المكان؛ فلذلك كان لايتصوّر تدريج و تعاقب هناك أصلاً و لا في الإضافات المحضة. «منه سلّمه اللّه تعالى»

٢. ج: البيان.

٣. ج: إلى شيئن.

٤. ج: ـ الموجودة في الأعيان الخارجة أم من الإضافات.

٥. ن: ـ قد.

٦. ج: أنّ من الأوصاف.

٧. ج: يكون.

٨. ج: الإضافتين المعقولين.

٩. ج: الإضافية الوجودية العينة.

١٠. ن: بحسب تعيّنه.

معنى موجود في الجاعل.

فأمّا الذين [۱۵۱] يضاجّوننا في وجود المضافات الحقّة في الخارج و يظنّون [۱۵۲] أنّ وضع السماء في الخارج بالنسبة إلى الأرض هو الذي في إزاء[1] فوقيتها الموجودة في العقل المنتزعة من وضعها الخارجي، و تلک هي الإضافة المضاف بذاتها؛ فكأنّهم ليسوا يشعرون الفرقانَ بين مصحّحات الحكم و شرائطه و بين مطابقه و ما في إزائه، و لايعقلون أنّ شيئاً من الأُمور المتباينة المهيّة لايكون مطابق الحكم بآخر منها و ما في إزائه بتّةً، و إن صحّ أن يكون من مصحّحاته و شرائطه، و أنّ الوضع و المضاف لمِن المهيّات المتخالفة و المقولات المتباينة.

محاققة و تقويم
في حلّ شبهة عدم جواز تقدّم الواجب بالذات على جملة ما سواه تقدّماً سرمدياً، و بيان نوع تقدّمه على معلوله

فإن تشمّرتَ للمشارّة بأنّ الحكماء الإلهيّين قد حقّقوا التقدّمَ بالعلّية و حصّلوا أنّه تقدّمٌ بالذات[2] في قياس وجوب الوجود و حصوله مع معيّته[3] بالوجود [۱۵۳] بالفعل إمّا في الزمان أو في الدهر؛ فالمتقدّم[4] بالعلّية هو أحد المعَين بالوجود في الزمان أو لا في الزمان الذي الآخر[5] معه و به؛ إذ منه يصل إليه حصول الوجود الذي هو لهما[6] بالفعل البتّة؛ و المتأخّر بالمعلولية هو أحدهما الذي الآخر معه لا به؛ إذ ليس منه يصل إليه حصول الوجود بالفعل، بل إنّ ذلک له إمّا من تلقاء نفسه أو من شيء ثالث.

فالشيء[7] لايجوز أن يكون بحيث يصحّ أن يكون[8] متقدّماً بالعلّية إلّا و يكون معه بالفعل الشيء[9] الذي يصحّ أن يكون[10] متأخّراً بالمعلولية بتّةً؛ و قد نطق بذلک و نهض

---

۱. ج: إزائها. ۲. ج: + على المعلول. ۳. ن: معيّة.
۴. ن: فالتقدّم. ۵. ن: الاحرى. ۶. ج، ن: لها.
۷. ج: فالفقهي. ۸. ج: ـ بحيث يصحّ أن يكون. ۹. ج: إلّا و يكون معه أى.
۱۰. ن: ـ متقدّماً بالعلّية إلّا و يكون معه بالفعل الشيء الذي يصحّ أن يكون.

بإثباته الشفاء و الأُفق المبين و الإيماضات و التشريقات و غيرها من الكتب التي في مرتبتها.

و التقدّم بالعلّية هو تقدّم الجاعل التامّ؛ و من المستبين أنّ القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ ذكره ـ هو الجاعل التامّ للجائز[١] الأوّل و للنظام الجملي لزُمر الجائزات لا محالة؛ فكيف يتصحّح له التقدّم السرمدي على جملة ما سواه في الوجود؟

قوّمنا طريقك إلى الحقّ و ردعناك عن[٢] الزيغ عن السبيل بأنّ البرهان قد قضى قضاءً فصلاً[٣] أنّ الإمكان مِن المراتب المعتبرة في جنبة المعلول المفروغ عنها عندما ينظر في استناده إلى العلّة، و إنّما إفاضة الجاعل التامّ على طباق منّة طباع المجعول و ملء[٤] قوّة قبول جوهره؛ فالجاعل[٥] التامّ المتقدّم بالعلّية إنّما لابدّ و أن يكون معه المجعول المتأخّر بالمعلولية معيّةً لا يأباها طباعُ جوهرِه و تسعها[٦] مقدّرة[٧] منّته؛ و أمّا أن يكون معه معيّة لا تتحمّلها[٨] قوّة طباعه و منّة ذاته فألف بدٍّ منه؛ قد نطق بذلك أيضاً و نهض بإثباته الشفاء و التعليقات و الأُفق المبين و خلسة الملكوت و الإيماضات و التشريقات و ما في مرتبتها من الكتب.

فإذ قد بزغ[٩] أنّ من لوازم المهيّة للجائزات طرّاً ـ و هي جملة الحوادث الدهرية ـ أن لا يكون لها دخول في الوجود إلّا إذا ما كان ذلك بعد العدم الصريح البتّة بعديةً دهريةً؛ إذ منّة طباع الجواز قاصرة عن قبول الأزلية السرمدية، كما الكون[١٠] بعد العدم بعديةً في الدهر و بعديةً في الزمان مِن لوازم المهيّة للحوادث الكونية من اقتضاء جواهرها لا من صُنع الفاعل؛ و كما كون الأيس بعد الليس بعديةً بالذات مِن لوازم المهيّة للحوادث الذاتية مِن تلقاء أنفسها لا مِن اقتضاء الجاعل.

---

١. ن: للجايزات.
٢. ن: على.
٣. ن: فضلاً.
٤. س، ن : ملاء.
٥. ج: + الملأ بالكسر اسم ما يأخذه الإناء إذا امتلأ.
٦. ج: يتّسعها.
٧. ن: مقدوره.
٨. ج: معيّته لا يتحمّلها.
٩. س: نزغ.
١٠. ج: لكون.

فقد استتبّ إذن أنّ التقدّم بالعلّية الذي هو سنّة[1] ذات الجاعل الموجب التامّ، و التأخّر[2] بالمعلولية الذي هو شاكلة ذات المجعول الواجب به ليسا يصادمان القبلية الصريحة الغير المكمّمة[3] للمتقدّم و التخلّف الصريح الغير المكمّم[4] للمتأخّر حيثما ذلك مِن قِبَل استحقاق ذات المتأخّر الفائض لا مِن تلقاء ضنانة المتقدّم المفيض أو عدم استتمام منتظرات[5] الإفاضة.

فهذا[6] التخلّف الصريح في متن الواقع شقيقه في أنّه مِن قِبَل استحقاق طباع جوهر المجعول لا مِن تلقاء ضنانة مِن الجاعل أو رهانة بشيءٍ مِن منتظرات الجعل تخلّف المعلول[7] عن مرتبة ذات علّته التّامة؛ فإنّ له في تلك المرتبة العدم بمعنى السلب لا بمعنى

---

۱. ن: سنته. ۲. ن: بالتأخّر. ۳. ج: الغير المتكمّم.

۴. ج: الغير المتكمّم. ۵. ج: مشظرات. ۶. ج: فهذ.

۷. هامش «س»: فذلك الأمر و محزّ القول أنّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة المحكوم عليه بالاستحالة عند الحكماء كافّةً إنّما هو الذي يستلزم البتّة إمّا الترجّحَ من غير مرجّحٍ و إمّا خرقَ فرضِ تامّيةِ العلّة. فأمّا اللامعيّة التي تكون مقابلها من الممتنعات بالنظر إلى نفس ذات المع و طباع جوهره؛ فهي غير محكوم عليها بالاستحالة، بل إنّها محكوم عليها بالوجوب بتّةً؛ فليس يلزمها شيء من ذينك الأمرين.

فلا غرض لذي جبلّة وهمانية من العامّتين أن يتوهّم أنّه لو استتبّ هذا المرصاد يصحّ أن يقال في كلّ من الحوادث الزمانية إنّ وجوده قبل زمان وجوده ممّا يمتنع بالنظر إلى جوهره و طباعه. فلذلك كان قد تحقّقت علّته التامّة الأزلية و هو متخلّف عنها التخلّف المتقدّر السيّال المستمرّ إلى زمان وجوده؛ فليستفق من سُكر جهله و ليشعر أنّ ذلك ليس يتصوّر أن يدّعي لشيءٍ من الحوادث بحسب طباع الامكان الذاتي الاستواء نسبته إلى الممكنات كافّةً و إلى الأزمنة و الآنات قاطبةً؛ فلا يتصحّح بحسبه التخصيص بزمانٍ مّا و آنٍ مّا بتّةً؛ فلو تصحّح بحسبه التخصّص لحادثٍ مّا بعينه بآنٍ مّا أو زمانٍ مّا بعينه لامتنع لا محالة الحصول في غير ذلك الآن أو الزمان لشيءٍ من الحوادث أصلاً؛ لاشتراكها جميعاً في ذلك الطباع على نسبة واحدة. فإذن* لا معد** للحدوث الزماني من التعلّق بإمكانٍ استعداديّ قائمٍ بمادّة الحادث. فمهما تمّ بلوغه نصابَه الكامل تصحّح لا محالة بحسب حصول الحادث المتخصّص بزمانه بعينه. فلذلك كان يجب أن يكون لكلّ حادث زماني بما هو حادث زماني علّةٌ تامّةٌ زمانيةٌ غيرُ متقدّمةٍ عليه التقدّم المكمّم و غيرُ متخلّف هو عنه التخلّف المقدّر السيّال، بل إنّما هما معاً في الحصول المعيّنة الزمانية بتّةً وكان إنّما يستتبّ بحسب الإمكان الذاتي التخلّف الصريح الغير المكمّم من تلقاء نفس جوهر المعلول المشترك بين آحاد بأسرها على نسبة واحدة، وكان إذاما صحّ أن يستبدّ الجواز الذاتي يتصحّح الصلوح لقبول الإفاضة لم يكد يتصحّح إلّا الحدوث الذاتي و الحدوث الدهري فقط لا غير.

←

العدول مع تمام العلّة و استتام حصول المنتظرات بأسرها[1]؛ و إنّما ذلک مِن قِبَل استحقاق طباع جوهر المعلول لا غير؛ و كذلک ليسيّته و لا وجوده في مرتبة نفس ذاته الواقعة في‌الأيس بالفعل مِن تلقاء جعل الجاعل و تأييسه[2] إيّاه؛ و ذلک بحسب ما له الحدوث الذاتي باستحقاق جوهره و طباع ذاته.

﴿ هَذِهِ سَبِيْلِي[3] أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيْرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي وَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ ﴾[4].

تشكّکٌ و تثبيتٌ

في حلّ شبهة تبدّل تقدّم الواجب سرمداً إلى معيّته دهراً، إذاما صنع الحوادث في الدهر

و إن أزعج سرّک التشکّک فقلتَ أ ليس التقدّم السرمدي من صفات الجاعل[5] و شؤونه؟ و إذاما صنع الحوادث في الدهر و أخرجها من القوّة المطلقة إلى الفعل الدهري انقلب[6] لا محالة تقدّمه السرمدي إلى المعيّة[7] الدهرية، لوقوع وجود المتأخّرات في الدهر في حيّز عدمها الدهري السابق بدلاً عنه؛ فقد لزم التبدّل في صفاته سبحانه [١٥٤] و تخلّعه سبحانه مِن صفةٍ قدكانت له و لا محيص عن ذلک، سواء استوعب الحدوث عوالمَ الجائزات أو لم‌يستوعبها؟

→

و هذه المفاحص قد أوفيناها ـ بفضل اللّه تعالى ـ حقّها من البيان في كتبنا المبين و في كتابنا خلسة الملكوت و في ساير كتبنا التي يسّرناها اللّه تعالى لها بمنّه و إنعامه. «منه سلّمه اللّه تعالى»

١. ج: بأسفرها. ٢. ج: تأتيه. ٣. ج: سبيل.

---

* جواب آخر غير الجواب الأوّل؛ و حاصل الجواب الأوّل: أنّه لايمكن التخصّص أصلاً و إذن لم يمكن أن يوجد ممكن في حدّ بخصوصه؛ و حاصل الجواب الثاني: أنّه مع إمكان التخصّص يجب أن يوجد الكلّ في واحد. «سمع»

** ما لي عن فلان معدي أي لا تجاوز إلى غيره و لا قصور دونه. ٤. يوسف / ١٠٨.

٥. ج: + الحقّ. ٦. س: اتقلب. ٧. ن: المعيته.

ثبّتنا فؤادَک للحقّ و أشعرناک[۱] أنّ الصفات الإضافية و لاسيّما الإضافات المحضة[۲] لايكون لها حصول إلّا عند حصول حاشيتَى الإضافةِ جميعاً بالفعل؛ فالمتقدّم لايكون له اتّصاف بالتقدّم إلّا إذاما وجد هو و[۳] المتأخّر معاً إمّا في الأعيان أو في العقل.

فإذن إذاما دخلت الجائزات في الوجود الدهري صحّ لها أبداً بالقياس إلى فاعلها السرمدي التأخّرُ الدهريُّ و المعيةُ الدهريةُ جميعاً. أمّا التأخّر فبحسب عدمها مِن قبل[۴]؛ و أمّا المعيّة فبحسب وجودها بالفعل[۵] من تلقاء إفاضته[۶] و إمساكه ـ سبحانه ـ في وعاء الحصول إيّاها.

تقويم
في علوّ الواجب بالذات عن الدهر و الدهريات، و جعله المبدعات و الكائنات دفعةً واحدةً دهريةً بمراتب عقلية

كما يتعالى القيّوم الواجب بالذات ـ عزّ علاه ـ عن الزمان و الزمانيات[۷]، فكذلک يتعالى عن الدهر و الدهريات؛ فهو المستوي على عرش[۸] السرمد فوق الزمان و الدهر؛ و الدهر[۹] في أُفق[۱۰] الزمان و محيط به[۱۱]، و السرمد في أُفق وعاء الدهر و محيط به، و أُفق الزمان كمعلولٍ لوعاء[۱۲] الدهر، و وعاء الدهر كمعلولٍ لعرش[۱۳] السرمد.

و مُرُّ الحقِّ حصرُ المجعولات طُرّاً مبدعاتها و كائناتها معاً بالقياس إلى إخراجه ـ سبحانه و تعالى[۱۴] ـ إيّاها مِن جوف الليس المطلق إلى صرحة الأيس الصريح بالفعل في الدفعة الواحدة الدهرية بمراتب مترتّبة عقلية لا بدرجاتٍ وجوديةٍ مترتّبةٍ:

أمّا المبدعات جميعاً ففي متن الوجود مطلقاً[۱۵].

---

۱. ن: شعرناک.
۲. ن: + لايكون لها حصول إلّا عند حصول حاشيتين الإضافة المحضة.
۳. س: و هو.
۴. ن: ـ مِن قبل.
۵. ج: ـ بالفعل.
۶. ج: إفاضة؛ س: إضافته.
۷. ج: الزمنيات.
۸. ج: العرش.
۹. ج، س: ـ و الدهر.
۱۰. س: + افق.
۱۱. س: ـ و محيط به.
۱۲. س، ن: الوعاء.
۱۳. س: العرش.
۱۴. ج: ـ و تعالى.
۱۵. أي صريحاً خالصاً مرسلاً غير مقيّد بقيود [س: لقيود] الأزمنة و الآنات و لا مغلول [ن: مغلولاً] بأغلال الحدود و الأبعاد. «منه سلّمه الله» [ن: منه القدس]

و أمّا الكائنات بأسرها ففي الأزمنة و الآنات كلاً منهما[١] بعينه في وقته بخصوصه؛ فالمرّة الواحدة الدهرية بالنسبة إلى الكائنات هي بعينه المرّات الكثيرة الزمانية لا إلى ما نهاية.

فأمّا هؤلاء المشركة ضرباً مّا من الإشراك فيجعلون للمبدعات كافّةً الدفعة الواحدة السرمدية في مراتب عقلية مترتّبة، و للكائنات بأسرها الدفعة الواحدة الدهرية المضمّنة فيها بعينها المرّات الزمانية التي هي إلى ما لا نهاية أو لا إلى[٢] ما نهاية؛ و لذلك كلّه تبيانات في مطاطافوسيقي[٣] و أثولوجيا و في الشفاء و التعليقات[٤] و في مكافئاتها مِن كتبهم.

توصية
في النهي عن الإكثار في المخاطبة و المخالطة مع أصحاب الجدل، و بطلان قول من جوّز للواجب الامتداد الزماني

إنّما الحكمة سداها و لحمتها نقض غشاوة الوهم و رفض كورة الطبيعة و الاستضائة بأضواء عالم القدس؛ و مَن ليست تلك شاكلته فهو في سبيل العلم كالأكمه في سياحة الأرض أو كالزَمِن في أن يكون [١٥٥] فيجاً[٥].

و هؤلاء الممارون[٦] أولوا الجبلّات المؤوفة شكيمتهم في مذهب الجدل [١٥٦] غير شكيمة[٧] آبائهم في فنّ المجادلة مِن الأوّلين و أسلافهم في صناعة المماراة مِن الأقدمين؛ فهؤلاء يرقصون[٨] على صنج الوهم و يقضون بساذج الظنّ؛ فإيّاكم آل[٩] العقل و حزب اليقين و الإكثارَ مِن مخاطبتهم و مخالطتهم؛ فعساكم[١٠] قد [١٥٧] أعداكم منهم[١١] بعض الطباع و أنتم لا تشعرون؛ فإنّ للنفوس حرباً كما للأبدان، و للقلوب[١٢] [١٥٨] وضحاً

---

١. ج، ن: منها. ٢. ج: -إلى.
٣. قد صحّح هذه الكلمة في هامش مخطوطة «س» بـ «مطاطافوسيقا». ٤. ج: التعليمات.
٥. ج: فيجاه. ٦. ج: الحمارون. ٧. ج: مذهب الجدول غير شكيم.
٨. ج: يرقضون. ٩. ج: بساوخ الظنّ فإيّاكم إلى. ١٠. ج: فعاكم.
١١. ج: بينهم؛ ن: معهم. ١٢. ن: للأبدان فللقلوب.

كما للجثمان[۱].

و إنّي و إن كنتُ بفضل[۲] اللّه[۳] و رحمته لا [۱۵۹] أوجس في نفسي خيفةَ أنّ حكمةً استحصفتُها[۴] و معرفةً استثبتُّها تنقلب عرضةً لمخالب أوهام المفسدين ولو تجمّعتْ لها أُمم المرآء المبطلون مِن كلّ فانٍ و حيٍّ و منظرٍ إلى يوم الدين، لكن الحجج و البراهين و إن كانت أرسىٰ في العقول مِن الجبال الرواسي في الأرض إلّا أنّها إذاما تناوشتها النفوسُ بسمع الاستنكار[۵] كان الشكّ إليها أسرع ذهاباً من الماء إلى الحدور.

ثمّ ـ و الذي نواصي العقول بيده و في[۶] قدرته و وجوه الذوات زمم مجده و تجاه سلطانه ـ إنّ أولئک[۷] الأقوام الذين[۸] مبلغهم مِن العلم و نصيبهم مِن العقل أن يشركوا بالفاطر الواجب الحقّ في السرمدية[۹] شطراً مِن مفطوراته[۱۰] الجائزة أولات[۱۱] الذوات الهالكة و المهيّات الباطلة؛ و[۱۲] أن [۱۶۰] يستحبّوا[۱۳] على القدّوس الثابت الذات[۱۴] و الوجود ثباتاً بحتاً و قدّوسيةً حقّةً تنفيذَ[۱۵] حكمِ الامتداد الزماني الذي هو أُفق عالم[۱۶] التغيير و التجدّد؛ فيستحلّوا[۱۷] أن يقال: إنّ زماناً مّا[۱۸] من الأزمنة بما يصحبه من الحوادث أشدّ تأخّراً، لتأخّر[۱۹] المكمّم السيّال بالقياس إليه مِن زمانٍ مّا آخر قبله[۲۰] إنّما منقلب عقولهم و مثوىٰ قراحهم[۲۱] مِن النأي[۲۲] و السقوط عن الأُفق الاستوائي للعلم[۲۳] و الحكمة في عرض تسعين

---

۱. ج: وضى كما للبمان.
۲. ج: بيفضل.
۳. ن: + على.
۴. ج: استخففها.
۵. س: الاستكار.
۶. س: بيده ففي.
۷. هامش «س»: و هم مشّائية الفلاسفة المتهوّسون بقدم بعض المعلولات. «منه سلّمه اللّه»
۸. ج: الذى.
۹. ج: الشديدية.
۱۰. س: مقطوراته.
۱۱. هامش «س»: و هم المتكلّفون إلّا شرذمة منهم؛ أعني بعض المعتزلة كالنظّام و من يأتسي به كالزمخشري صاحب الكشّاف و غيره. «منه سلّمه اللّه»
۱۲. ن: أو.
۱۳. ج: ادات تستبيحوا؛ س: أن يستحيوا.
۱۴. ج: ـ الذات.
۱۵. ج: ينفذ.
۱۶. ج: العالم.
۱۷. ج: فتستحلّوا.
۱۸. س: ـ مّا.
۱۹. ج: أشدّ تأخّر لتأخّر؛ س: أشدّ تأخّراً التأخّر.
۲۰. ن: + ما.
۲۱. ن: قرائحهم.
۲۲. ج: التأنّي.
۲۳. ج: الاستواء إلى العلم.

درجةً ابتعاديةً[1]، إمّا من درجات الضلالة[2] و إمّا من درجات الجهالة[3] و الاستعاذة مـن الشقاوة[4] و الغواية[5] باللّه ربّ العالمين.

١. ج: اشعاريةً.
٢. هامش «س»: تعريض للفرقة الأولى.
٣. هامش «س»: تعريض للفرقة الثانية.
٤. هامش «س»: كما للفرقة الأولى.
٥. س: «القواية». و في هامش مخطوطة «س»: كما للفرقة الثانية.

فصل خامس[1]

فيه تصحيحات تجريدية و تقويمات تمجيدية

تصحيح

في تعريف العلم و تقسيمه إلى الحصولي و الحضوري

إنّ العلم إنّما اختفاء[2] مهيّته مِن شدّة وضوحها، و كان[3] العقل إذاما تفرّغ للتنبّه[4] لكُنه جوهره قضى أن ليس مطلق حقيقته[5] المرسلة إلّا كون الشيء الموجود وجوده بالفعل لشيءٍ موجودٍ بالفعل[6] بالظهور لديه و المثول بين يديه[7] إمّا بجوهر هويّته[8] الموجودة بعينها و إمّا بصورةٍ[9] مساويةٍ إيّاها في نفس المهيّة منطبعة في ذاته.

الأوّل: هو العلم الشروقي الحضوري؛ و الشيء الحاضر بهويّته[10] بحسب ذاته في جوهرها و وجوده في نفسه المعلوم، و بحسب مضافية[11] ذاته بالقياس و رابطية وجوده

---

١. ن: ـ فصل خامس. ٢. ن: اعتفاء. ٣. ج: كانّ.

۴. ج: تضرّع لِلُبّته. ۵. ج: حقيقة.

۶. هامش «س»: أي موجود من جميع الجهات و اللوازم و العوارض ليخرج الهيولى و ما في حزبها من بقعة العلم و العالمية. «منه سلّمه اللّه»

٧. هامش «س»: من حيث هو موجود ليخرج الهيولى و الهيولانيات من حيث هي هيولانية؛ فإنّها من هذه الحيثية في رفق القوّة. «منه سلّمه اللّه» ٨. س: إمّا بجوهريّته. ٩. ج: + منها.

١٠. ج: هو العلم بهويّته الحضوري و الشيء الحاضر الشروقي. ١١. ج: مضايفة.

عنده[1] الصورة العلمية.

و الثاني: هو العلم الصوري الحصولي؛ و الصورة الحاصلة بالانطباع بما هي هي في جوهر ذاتها[2] و في حصول نفسها هي المعلوم بالذات المنكشف بالحقيقة؛ و بما هي منطبعة في جوهر ذلك الموجود بالفعل مضافة الذات و الهويّة إليه بالحصول الانطباعي فيه هي العلم بمعنى الصورة العلمية و المعلوم بمعنى المتعلّق للعلم المخلوط به؛ و إنّما العلم الحقّ على الإطلاق نفس وجودها الانطباعي المتعلّق بها، و هو الذي هو حال الجوهر العالِم[3] المنطبعة هي في ذاته و يعبّر عنه بالحالة الإدراكية للنفس؛ و أمّا الشيء ذو الصورة فليس المعلوم بالحقيقة و إنّما له المعلومية بالعرض، للعلاقة المصحّحة للانتساب[4].

تصحيح
في مَقسم التقسيم إلى التصوّر و التصديق، و بيان حقيقتهما و تباينهما، و امتناع اكتساب التصديق من التصوّر

إنّما التقسيم إلى التصوّر و التصديق للعلم الانطباعي؛ و أمّا العلم الحضوري فمتقدّس عن ذلك كلّه.

ثمّ إنّما المَقسم منه العلم بالمعنى الأخير؛ و الصورة العلمية[5] ليست التصوّر أو التصديق بل هي المتصوّرة أو المصدّق بها؛ و هي ما يعنى بالعلم عند ما يحكم باتّحاد العلم و المعلوم بالذات[6]؛ لانحفاظ جوهريات الحقيقة في أنحاء الوجود و ظروفه و أوعيته كلّها بتّةً.

و التصوّر و التصديق[7] مخالفا الحقيقةِ للمتصوّرات و المصدّقات بها مِن المهيّات؛ و نوعان[8] مختلفان من التمثّل الذهني؛ و حالتان إدراكيتان للنفس العاقلة، متباينتان

---

۱. س، ن: عند.
۲. س: ذاته.
۳. ج: ـ العالم.
۴. ج: للاثبات.
۵. أي المرتبة الرابعة التي هي الحالة الإدراكية للنفس. «سمع»
۶. ج: + و.
۷. ن: النص.
۸. ج: النوعان.

بالحقيقة النوعية.[1]

و إذاما تصوّر كُنه التصديق فإنّما يحمل[2] التصديق على المتصوّر منه بالحمل الأوّلي لا بالحمل الشايع؛ كما إذاما[3] تصوّر كُنه مفهوم الجزئي مثلاً.

و ليس التصوّر إلّا لحاظ صرف نفس الشيء البسيط[4] المنطبعة في الذهن لا بما هي منطبعة فيه و لا بما له حقّية أو لا حقّية و حصول أو لا حصول في نفس الأمر أو في الأعيان أو في لحاظٍ مّا مِن اللحاظات بخصوصه أصلاً؛ بل إنّما ببساطتها[5] الساذجة على الإرسال المطلق لحاظاً مرسلاً على خلاف سنّة التصديق؛ فلذلك كانت العلوم التصوّرية بما هي علوم تصوّرية لا يتمشّى فيها مطابقة و لا أيضاً لا مطابقة، على أن تعتبر من أعدام[6] الملكات؛ و لم يكد يتصحّح أن يكون إدراكٌ تصوّريٌّ يكسب إدراكاً تصديقياً أصلاً؛ إنّما ذلك كلّه لمجاورات العلوم التصوّرية من العلوم التصديقية و الأحكام الإذعانية.[7]

تصحيح
في أن لا علم بالذات إلّا بالكُنه و لا معلوم على الحقيقة إلّا الكُنه

إذ قد بان أن إنّما المعلومُ[8] بالحقيقة في العلوم الارتسامية الصورةُ التي في الذهن؛ فإذاما عُلم الشيء بوجهٍ مِن وجوهه كان [١٦١] إنّما المعلوم على الحقيقة ذلك الوجه بكُنهه و إلّا لتمادي الأمر إلى لا نهاية و لم يحصل هناک علمٌ على الحقيقة أبداً؛ فلم يكن يحصل علمٌ مطلقاً؛ إذ ما لم يک ما بالذات لم يک ما بالعرض بتّةً.

فإذن ليس افتراق العلم بالشيء بالوجه عن العلم بوجهِ الشيء إلّا بضربٍ مِن الاعتبار؛ و ليس المعلوم بالحقيقة في الصورتين إلّا كُنه الوجه، إلّا أنّه ربّما كان كُنه

---

١. دفع شبهة صعبة مشهورة أنّه يلزم إمّا اتّحاد التصوّر و التصديق بالمهيّة أو اختلاف العلم و المعلوم بالمهيّة، و كلاهما باطل. «سمع»

٢. ج: تحمل.

٣. ج، ن: إذا.

٤. ن: البسيطة.

٥. ج: بساطتها.

٦. ج: ـ أعدام.

٧. هامش «س»: دفع شبهةٍ توهّمها المحقّق الدواني في الأُنموذج واردة على الشيخ الرئيس في امتناع اكتساب التصديق من التصوّر بالعكس.

٨. ج: لمعلوم.

شيءٍمّا وجهاً لشيءٍ[1] آخر منطبقاً عليه؛ فإذا اعتبر بما له صلوح الانطباق عليه ـكما سنّة عقد الوضع في موضوعات الحاصرات مِن العقود ـ قيل: إنّ معلومية ذا بالذات ـأي وجوده في الذهن حقيقةً ـ معلومية ذاک بالعرض، كما وجود ذاک في الخارج بالذات موجودية ذا في الخارج بالعرض؛ فالوجه و ذو الوجه متعاكسان في ذلک بحسب الوجودين.

فإذن[2] قد استبان أنّه لا علم بالذات إلّا بالكُنه، و لا معلوم على الحقيقة إلّا الكُنه؛ و العلم بالشيء بالكُنه لا يتصحّح إلّا بالعلم بجوهرياتها قاطبةً بالكُنه؛ و أمّا الطبائع الجوهرية فإنّها و إن كانت أفرادها بالذات عرضيات بالقياس إليها و الحكم الكلّي عليها على الاحاطة و الاستيعاب إنّما سرايته إلى الأفراد لخصوصيتها[3] بالعرض لا بالذات؛ لكن الأحكام و الخواصّ التي هي لها بالذات فإنّها لا محالة للأفراد أيضاً بالذات لا بالعرض بالضرورة العقلية و إن لم يكن كونها للأفراد بالذات إلّا من تلقاء تلک الطبائع و من جهة ما هي داخلة في جوهر ذاتها و قوامِ حقيقتها لا بحسب الخصوصيات و من جهتها، بل إنّ مطلق الخصوصية بما هي الخصوصية ملغاة[4] الاعتبار في ذلک الحكم و في تصحيحه إلّا بالعرض من جهة المجاورة.

تصحيح

في أن لا علم بالذات إلّا العلم الحضوري و لا معلوم بالحقيقة إلّا الحاضر بنفس الذات

أما عندک مِن المستبينات أنّ الصورة[5] العلمية المنطبعة ـو هي المعلوم بالذات ـ معلومة بالعلم الشروقي الحضوري[6] لا محالة؛ إذ هي معلومة بنفس هويّتها بعينها لا بصورةٍ أُخرىٰ

---

١. ج: شيء ما وجهان.
٢. ج: فإذ.
٣. ج، ن: بخصوصيتها.
٤. ج: ملقاه.
٥. ج: الصور.
٦. ج: الشيء و في الحضور.

ساويتها[1] في المهيّة؛ و إنّما المعلوم بالعلم الصوري الحصولي الشيءُ ذو الصورة و ليس هو إلّا معلوماً بالعرض؟!

فإذن كما[2] قد استبان أن لا علم بالذات إلّا بالكُنه و لا معلوم بالحقيقة إلّا نفس الكُنه؛ فقد انصرح أيضاً أن لا علم بالذات إلّا العلم الحضوري و لا معلوم بالحقيقة إلّا الحاضر بنفس الذات و بجوهر الهويّة.

تصحيح
في كون اتّحاد وجود الجوهر المفارق لذاته هو بعينه معقوليته لذاته و عاقليته إيّاها

عساک تکون إذن قد استثبت[3]:

أنّ المعقولية مطلقاً ـ في العقل[4] الحضوري و العقل الانطباعي ـ هي كون الشيء وجوده بعينه هو للموجود المفارق الذات؛ إذ هو الموجود بالفعل الذي وجوده[5] بالفعل لذاته[6] المتبريّة[7] عن القوّة، [۱٦٢] بخلاف الهيولى و الهيولانيّ الوجود؛ إذ هناک الفعل مضمّنة فيه القوّة و الوجود بالفعل لحامل[8] طباع القوّة.

و أنّ العاقلية[9] مطلقاً هي كون[10] الموجود المفارق الذات له وجود الشيء[11] بعينه؛ و إنّما وجود المعقول بما هو[12] معقول في نفسه هو بعينه وجوده لعاقله و إنّما وجوده لعاقله هو بعينه عقله إيّاه؛ و كذلک المحسوس [۱٦٣] بما هو محسوس[13] إنّما وجوده في نفسه هو بعينه وجوده للجوهر الحاسّ، و وجوده للجوهر الحاسّ هو بعينه محسوسيته للحاسّ و حاسّيته للحاسّ إيّاه.

---

١. ن: مساويتها.
٢. س: كنّا.
٣. ج: قد استتبت.
٤. ج: العلم
٥. ج: وجود.
٦. ج: ـ لذاته.
٧. ن: المبريّة.
٨. ج: لجاعل.
٩. س: و الفعل لعاقلية.
١٠. ن: ـ كون.
١١. ن: للشيء.
١٢. ج: ـ بما هو.
١٣. ن: محسوص.

فإذن الجوهر المفارق الذات إذ وجوده لذاته لا للمادّة؛ فوجوده لذاته هو بعينه[۱] معقوليته لذاته و عاقليته إيّاه.

و مِن سبيل آخر[۲]: مطلق العلم ليس إلّا الوجود للعالِم، و لا صادّ عن المعقولية إلّا الهيولى و علائقها؛ إذ هي المستوجبة كونَ ما يحلّ فيها مِن الصور و الأعراض أشخاصاً ذوات أوضاع[۳]؛ فإذا أُخذت هي و جميع ما يحلّ فيها[۴] بما هي كذلك لم يكن شيء[۵] منها معقولاً؛ و إذا جرّدت عن اللواحق المشخِّصة عادت بأسرها معقولات.

و الميزان في تصحّح العاقلية كون الشيء قائماً بالذات غيرَ حاصلِ الوجود في الموضوع و لا في محلٍّ[۶] بعد تجرّده أيضاً في ذاته لا بعمل عاملٍ. فإذن فالذي ذاته له و هو في طباع جوهره أهل التقدّس عن ملابسة الأوضاع و مجاورة الجهات[۷] فهو عقل ذاته و معقول ذاته؛ فتكون[۸] ذاته بما هي متقرّرةٌ موجودةٌ[۹] لنفسها عقلاً و عاقلاً و معقولاً؛ فوجوده هو بعينه الصورة العقلية من ذاته لذاته.

فقد استبان إذن أنّ الجوهر المفارق القائم بذاته مدرِكٌ ذاتَه إدراكاً تعقّلياً، و إدراكه ذاتَه ليس يزيد على وجوده و إنّما يزيد على مهيّته؛ إذ مهيّته وراء إنّه.[۱۰]

تصحيح
في ترتّب الإدراكات في التجريد، و أنّه كلّما كان التجريد و التجرّد أشدّ و أقوىٰ كانت العاقلية و المعقولية أتمّ و أسبغ

أ ليست مراتب الإدراكات الثلاث أو الأربع التي هي مِن سبيل الحواسّ الخمس[۱۱]

---

۱. ج: ـ محسوسيته للحاسّ و حاسّيته للحاسّ إيّاه. فإذن الجوهر ... هو بعينه. ۲. ج: الآخر.
۳. ج: اوضاعا.
۴. ن: + من الصور و الأعراض أشخاصاً ذوات أوضاع؛ فإذا أُخذت هي و جميع ما يحلّ فيها.
۵. ج: ـ شيء. ۶. ج: ـ غير حاصل الوجود في الموضوع و لا في محلّ.
۷. ج: ـ و هو في طباع جوهره أهل التقدّس عن ملابسة الأوضاع و مجاورة الجهات.
۸. ج: فيكون. ۹. ج: موجود.
۱۰. ج: و إنّما يزيد على مهيّة إذ مهيّة وراء ذاته. ۱۱. ن: ـ الخمس.

الجسدانية الدائرة و مِن سبيل الحاسّة السادسة العاقلة الباقية مترتّبة في التجريد؟!

ففي الإحساس تجريدٌ مّا عن عين المادّة الخارجية على اشتراطٍ بحضورها بعينها من حيث علاقة وضعية بينها و بين حامل القوّة الحاسّة و يغشّيان غواشي غريبة من المهيّة إيّاها؛ و بكون المدرِك نائلاً صورةً جزئيةً مغمورةً في تلك الغواشي الكانفة و اللواحق المشخِّصة. و قد تكون[١] النفس قدسيةَ الجبلّة متوكّدةَ الاتّصال بعالم الملكوت؛ فتتمثّل[٢] لها الصورة المحسوسة منطبعةً في قوّتها الحاسّة من باطن و من تلقاء واهب الصور، بإذن اللّه سبحانه، لا بحضور مادّة خارجية.[٣]

و في التخيّل تجريدٌ آخر عن تلك العلاقة الوضعية بالنسبة إلى المادّة الخارجية؛ إذ تكون الصورة المكنوفة بتلك الغواشي و اللواحق بعينها متمثّلةً في الخيال مع غيبوبة حاملها عن الحسّ.

و في التوهّم تجريد آخر في المدرك؛ إذ مدرَكات الوهم معانٍ غير محسوسةٍ متخصّصةٌ بالشيء الجزئي الموجود في المادّة و لكن على اشتراطٍ باقتران الصورة الجزئية المتمثّلة المحسوسة؛ لأنّ الوهم لايكون مدرِكاً بانفرادٍ بل إنّما يُدرِک ما يدركه بمشاركةٍ مِن الخيال، و بذلک يتخصّص مدرَكه و يصير جزئياً.

و في التعقّل التجريدُ التامُّ بنزع الغواشي و الكوانف و أخذ جوهر المهيّة المنفوضة عن شوائب اللواحق الساترة و العوارض الغامسة[٤].

فإذن كما[٥] كان استتمام العاقلية و المعقولية[٦] باستتمام التجريد و التجرّد فكذلک[٧] كلّما[٨] كان التجريد و التجرّد[٩] أشدّ و أقوىٰ كانت العاقلية و المعقولية أتمّ و أسبغ.

---

١. ج: قد يكون. ٢. ج: فتمثّل.

٣. هامش «س»: و من هناک قوله ـ سبحانه ـ في التنزيل الكريم: ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً ﴾ [مريم / ١٧]. «منه سلّمه اللّه» ٤. ج: الغائـة. ٥. ج: ـ كما.

٦. ن: + باستتمام العاقلية و المعقولية. ٧. ج: ـ فكذلک. ٨. س، ن: فكلّما.

٩. ج: ـ التجريد و التجرّد.

تصحيح

في اتّحاد العقل و العاقل و المعقول

أما عندک مِن اليقينيات أنّ لنا قوّة نعقل [1] بها الأشياء؟! فالقوّة التي بها نعقل [2] هذه القوّة إمّا أن تكون هي هذه فتكون [3] هي نفسها عاقلة ذاتها و معقولة ذاتها [4]؛ أو قوّةً أُخرى.

فتكون [5] لنا قوّتان عاقلتان: قوّة نعقل بها الأشياء؛ و قوّة بها نعقل هذه القوّةَ؛ ثمّ يتمادي الأمر إلى لا نهاية؛ فتكون فينا قوىً [6] بلا نهاية بالفعل عاقلات. فإذن لا محيد [7] مِن أنّ القوّة العاقلة التي تعقل الأشياء هي بالنسبة إلى نفسها عقل و عاقلة و معقولة.

تصحيح

في كون الشيء عقلَ نفسه و معقولَ نفسه على الجهة المؤكّدة إذاما تجرّد بنفسه

إذا كان الشيء إذاما جرّده العقل تجريداً تامّاً صار بصورته [8] المجرّدةِ القائمةِ في محلّها المفارقِ علمَ المحلّ و معقولَه [9]؛ فما ظنّک به إذاما تجرّد بنفسه و قام بذاته؟ كيف لاتتأكّد [10] فيه سنّة المعقولية حتّى يكون عقلَ نفسِه و معقولَ نفسِه على الجهة المؤكّدة؟ بل إنّ الصورة المحسوسة لو قامت بذاتها بما هي تلک الصورة كيف يظنّ بها أنّها لاتكون حاسّةَ [11] نفسِها و محسوسةَ نفسها؛ فإنّها ما لم تهجر نفسها لم تنسلخ عن سنّة نفسها [12] التي هي المحسوسة [13]؟

أما تتفكّر [14] أنّ الحرارة التي بها حارّية النار مادامت قائمةَ الوجود فيها إذاما

---

١. س: تعقل. ٢. ج: أنّ لنا قوّة نعقل بها و نعقل. ٣. ج: فيكون.
٤. س: ـ و معقولة ذاتها. ٥. ج: فيكون. ٦. س: قوّة.
٧. س: لا مجيد. ٨. ن: بصوره. ٩. ج: علمُ المحلّ و معقولُه.
١٠. ج: لايتأكّد. ١١. س: الحاسّة. ١٢. ج: ـ لم تنسلخ عن سنّة نفسها.
١٣. ن: المحسوسيه. ١٤. ج: ينفکّ.

تجرّدت و قامت بنفسها لاتنسلخ[1] عن كونها حرارةً و مبدأً لاستيجاب[2] السخونة، بل تكون حارّةً بنفسها و حرارةً لذاتها و موجبةً للسخونة في غيرها بتّةً؛ و كذلک الضوء الناعت[3] للشمس إذاما تذوّت قائماً بنفسه لايتخلّع من حقيقة الضوئية بل تستوي[4] ذاته[5] و تتمحّض حقيقته[6] ضوءً لذاته و مضيئاً بنفسه؟!

تقويم
في أنّ الواجب عقل ذاته و معقولها و عاقلها، و أنّه ليس وراء وجوده و مهيّته

القدّوس الحقّ[7] ـ جلّ ذكره ـ في أقصى التقدّس و التجرّد؛ إذ هو وجودٌ[8] بحتٌ قائمٌ بذاته متقدّسٌ عن المهيّة فضلاً عن الموادّ و العُهَد[9] و ساير ما يجعل المهيّة بحالٍ زائدةٍ؛ فهو لامحالة ظاهر لذاته بنفس ذاته[10]؛ إذ ذاته غير محتجبة عن ذاته؛ فهو عاقل ذاته و معقول ذاته[11] و عقل ذاته[12]، و إذ[13] أنّه هو بعينه [١٦٤] نفس[14] مهيّته[15] و هو على عرش أعلى مراتب التجرّد و التقدّس؛ فعلمه بذاته كما ليس هو وراء وجوده فكذلک ليس هو وراء مرتبة مهيّته، و نفس مهيّته[16] أكمل العلوم و أتمّها نوريةً و تقدّساً و فوق الكمال و التمام مرّات بلانهاية؛ و ليس للعقول المفارقة في شيء مِن ذلک مِن خلاق.

---

١. ج: لايتسلّخ.
٢. ج: الاستيجاب.
٣. ج: الباعث.
٤. ج: يستوي.
٥. س: ـ ذاته.
٦. ن: حقيقه.
٧. ن: ـ الحقّ.
٨. ن: ـ وجود.
٩. هامش «س»: عن العهد أي عن أنواع عدم الإحكام و الضعف و الدرک و ما يجري مجرىٰ ذلک؛ يقال «في الأمر عهدة» أي لم‌يحكم بعد؛ و «في عقل فلان عهدة» أي ضعف، و «عهدته على فلان» أي ما أدرک فيه من درک فإصلاحه عليه. من شرح الإشارات [ج ٣، صص ٦٦ ـ ٦٥] في آخر النمط الرابع.
١٠. ج: ـ بنفس ذاته.
١١. ن: + ذاته.
١٢. ج: + معقول ذاته و عقل ذاته.
١٣. ج: إذا.
١٤. ج: + مرتبه.
١٥. ج: ماهيه؛ ن: مهيه.
١٦. ج: مهية.

تقویم

في إثبات عينية علم الواجب و ذاته

و من مسلک آخر: إنّ العلم کمال مطلق من کلّ جهةٍ للتقرّر و الوجود بما هو تـقرّر و[1] وجود غير متخلّل في کماليته قد و قد، و[2] حيث و حيث حتّیٰ يکون يوجب تجسّماً أو تکثّراً بالفعل أو ترکّباً في لحاظ العقل أو اثنينيةً[3] مّا بجهةٍ مّا من الجهات [١٦٥] و لو بتحلّة تحليلٍ إلى حيثيةٍ[4] و حيثيةٍ[5] و اعتبارٍ و اعتبارٍ؛ و[6] ما کماليته على الإطلاق من کلّ جهة فهو غير ممتنع على نفس ذات الموجود الحقّ بذاته، و کلّ ما لا يمتنع عليه فإنّه يجب لذاته في مرتبة نفس الحقيقة؛ إذ لا جهة جوازية في الحقيقة الربوبية، بل الجواز العامّ هـناک وجوبٌ صرفٌ بالذات على الإطلاق؛ فإذن قد وجب أن يکون العلم و کذلک الکمالات التي هي مضاهيته[7] في الکمالية[8] على الإطلاق عينَ نفس الحقيقة الحقّة الواجبية[9].

تقویم

في برهان آخر على عينية علم الواجب و ذاته

و من سبيل آخر: مستبين فيما قد سلف أنّ القيّوم الحقّ هو واهب العلوم و صانع العلماء، و لايهب الکمالَ القاصرُ عنه و مَن کمالٌ مّا مِن الکمالات ليس له في مرتبة ذاته فهو قاصر عنه.

و بالجملة: کما أنّ[10] الوجودات ينتهي لا محالة إلى وجودٍ صرفٍ واجبٍ بذاته هو وجود نفسه لا وجود شيء موجود و لا وجود يجوز بذاته لشيءٍ لولا وجود يجب بذاته لذاته، شرح ذاته أنّه يجب[11] لا أنّه ما يجب؛ فکذلک العلوم لا محالة تنتهي[12] إلى علمٍ

---

١. س: ـ و.
٢. ن: ـ و.
٣. س: اثنينيّة.
٤. س: حيثيّته.
٥. ن: + أو اثنينية بجهة من الجهات و لو بتحلّة تحليل إلى حيثية و حيثية.
٦. ن: ـ و.
٧. ج: مضاهيه.
٨. س: الکماليته.
٩. س: الواجبة.
١٠. س، ن: ـ أنّ.
١١. س: لايجب.
١٢. س: ينتهي.

محضٍ واجبٍ بذاته هو علم نفسه لا علم شيء عالم؛ و لايجوز بذاته لشيءٍ لولا علم يجب بذاته لذاته، شرح ذاته أنّه يعلم لا أنّه ما يعلم، ﴿ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [1]؛[2] و كذلک سبيل القول في الإرادة و القدرة و الحيوة و ساير كمالات الوجود.

وهم و تقويم

في دفع شبهة أنّ العالمية و المعلومية اعتباران متغايران

فإن اعتراک الوهم بالتشكيک فظننتَ [3] أنّ العالمية و المعلومية اعتباران متغايران؛ ضرورة أنّ حصول الشيء للشيء [4] و إضافة الشيء إلى الشيء يستوجب تغايرَ الشيئين و لو بالاعتبار، كما إيجاد [5] الشيء من الشيء؛ فيلزم تكثير الحيثية التقييدية في الذات الأحدية.

فلاتنسينّ ما أقرأناک بإذن اللّه سبحانه أنّ مطلق العالمية اعتبار الموجود المفارق بما أنّ له هويّة شيء أعمّ من أنّ هو هو أو آخر غيره؛ و مطلق المعلومية اعتبار الشيء بما أنّ هويّته [6] لموجودٍ مفارقٍ سواء عليه أ هو هو أو آخر غيره؛ فليس نفس كون المفارق عاقلاً و معقولاً يوجب إثنينيةً [7] مّا، لا في الذات و لا في الاعتبار أيضاً؛ إذ ليس هناک إلّا اعتبار أنّ [8] نفس هويّة مجرّدة لذاتها المجرّدة ـ و هو المعقولية ـ و أنّ هويّةً مجرّدةً لذاتها المجرّدة [9] نفسها و هو العاقلية، فإنّما في تحصيل ذلک تقديمٌ و تأخيرٌ في الترتيب و التعبير، و الذات واحدة و الاعتبار أيضاً واحد و الغرض المحصّل شيء واحد بلاكثرة و لا قسمة أصلاً؛ و ما من الموجود المفارق الذات بإزاء إسم العاقل و اعتبار العاقلية هو بعينه ما منه بإزاء إسم المعقول و اعتبار المعقولية.

---

١. يوسف / ٧٦.

٢. هامش «س»: و بهذه الآية تثبت عينية العلم؛ إذ لو لم‌يكن العلم عينَ ذاته ـ سبحانه ـ بل كان أمراً وراء الذات كان هو سبحانه ذا علمٍ؛ فيلزم أن يكون فوقه أيضاً عليم، تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً. «منه سلّمه اللّه»

٣. ج: فظنت. ٤. س: ـ للشيء. ٥. ن: اتّحاد.

٦. ج: هويّةٌ. ٧. ج: اثنيه. ٨. ن: + معا.

٩. ج: ـ لذاتها المجرّدة.

و بالجملة: اعتبار عاقلية الشيء لذاته هو بعينه اعتبار معقوليته لذاته؛ و إنّما التعبيران عن ذات واحدة في حيثية واحدة هي أنّ الوجود[١] هويّته الموجودة هو لنفس ذاتها المفارقة الموجودة بالفعل لذاتها لا للهيولى و لا لمحلٍّ أصلاً، و أنّها[٢] إذاما قويس بينها و بين ذوات عاقلة[٣] لمعقولاتٍ هي مغايرتها[٤] صودفت بتلك الحيثية بعينها مستحقّة الهويّة لإسمَى العاقلِ و المعقولِ معاً بل[٥] و لإسم العقل أيضاً؛ لِما لها بنفسها من تلك الحيثية وحدها ما للذوات العاقلة و ما للحقائق المعقولة و ما لنفس العاقلية و ما لنفس المعقولية[٦] جميعاً.

فهي بما كون[٧] وجود هويّتها لذاتها[٨] لا لمادّةٍ عقلٌ، و بما أنّ ذاتها المجرّدة القائمة بذاتها لها هويّتها الموجودة عاقلةٌ، و بما أنّ هويّتها الموجودة[٩] لذاتها المجرّدة القائمة بذاتها معقولة؛ و معنى القيام بالذات [١٦٦] هو قيام الذات بالفعل لا بالغير؛ إذ لا يعقل قيام[١٠] الشيء بذاته حقيقةً لا مجرّد سلب القيام بالغير؛ إذ ذلک لا يأبى الصدقَ على المعدوم بما هو معدوم؛ و ليس له قيام أصلاً فضلاً عن القيام بالذات.

فإذن إنّما المغايرة المستدعاة لطباع[١١] الإضافة هناک فيما إليه المقايسة المصحّحة لتكثّر[١٢] التسمية و إطلاق الإسمين؛ أعني الذاتين العاقلة و المعقولة المتغايرتين لا في الذات الواحدة المنطلق[١٣] عليها الإسمان بالاستحقاق عند المقايسة. فأمّا إيجاد الشيء من الشيء فلايكاد يتصوّر إلاّ بتغاير الشيئين[١٤] البتّة؛ لاقتضاء ذلک افتياقَ الموجَد إلى الموجِد و تقدّمَ الموجِد على الموجَد بالذات بتّةً.

فإذن إنّما العاقلية و المعقولية مبدأ استيجاب تكثّر[١٥] الحيثية في الموجود المفارق الجائز الذات من جهة التغاير بين مهيّته و وجوده، و كون العاقلية و المعقولية عينَ الوجود

---

١. ن: وجود.
٢. ج: و لا لمحلّ أصلاً و ذاتها.
٣. ج: العاقلة.
٤. ج: مغاير ما.
٥. ج: ـ معاً بل.
٦. ن: المعلوليته.
٧. ن: يكون.
٨. ج: ـ لذاتها.
٩. ج: الموجود.
١٠. ن: ـ قيام.
١١. ن: الطباع.
١٢. ج: لتكثير.
١٣. ن: المطلق.
١٤. ن: إلّا معا الشئين.
١٥. س، ن: تكثير.

المجرّد القائم لا في محلّ من جهة أنّهما[1] اعتباران متغايران البتّة؛ و الجوهر المفارق الذات كما تجوهره و تأيّسه ـ أي مهيّته و ذاته و وجوده ـ من تلقاء الجاعل فكذلک عاقليته بالفعل لذاته و لجاعله و لأيّ شيءٍ[2] كان؛ و أمّا القدّوس الحقّ فإذ هو نورٌ متقدّسٌ و وجودٌ متمحّضٌ فهو علمٌ محضٌ بذاته و بكلّ شيء و لاتلزم فيه كثرةُ اعتبارٍ من جهة العلم أصلاً، لا بحسب العالمية و المعلومية و لا بحسب الوجود و المهيّة.

تصحيح

في إثبات أنّ العلم بالعلّة التامّة علم بمعلوله

إذ[3] أنت صدّقتَ أنّ نفس ذات المعلول ظلُّ ذاتِ علّتها[4] التامّة الموجبة إيّاها المنبعثة[5] هي عنها انبعاثاً أوّلياً؛ فما[6] أيسر لک أن تصدّق أنّه مهما عقل السبب الموجب التامّ من[7] كُنه الحيثية التي بها السببية الإيجابية التامّة فقد عقل لامحالة كُنه المسبّب[8] المنبعث عنه انبعاثاً أوّلياً بإنّه و مهيّته[9] عقلاً تامّاً؛ فإنّه بإنّه و بمهيّته من لوازمه الأوّلية.

فكلّ مَن لايحتجب[10] عن علمه الجاعل التامّ لمجعولٍ مّا بما هو جاعله التامّ الموجب إيّاه؛ أي يكتنهه و يعقله مِن[11] كُنهه[12] الحيثية التي ينبعث عنها جوهر ذات المجعول و وجوده انبعاثاً أوّلياً؛ فلامحالة لايعزب عنه ذلک المجعول لا بإنّيته و لا بمهيّته، بل إنّه يكتنهه و يعقله من[13] جميع الجهات عقلاً تامّاً؛ فلذلک كان أتمّ العلوم بذي السبب هو العلم به من تلقاء العلم بأسبابه المتأدّية إليه من الحيثية التي عليها بنفسها تترتّب[14] التأدية، و كان كون الشيء مدرَكاً بعلّته[15] أفضل من كونه مدرَكاً بمعلوله أو بما

---

۱. ج: انما.
۲. ج: شي.
۳. ج: إذا.
۴. ج: علته.
۵. ن: المنعثه.
۶. ج: ممّا.
۷. س: السبب الموجب من التام.
۸. س، ن: ـ المسبّب.
۹. ج، ن: بمهيته.
۱۰. ج: لاتحتجب.
۱۱. ج: + حيث.
۱۲. ن: كنه.
۱۳. س: عن.
۱۴. ج: يترتب.
۱۵. ج: بعلية.

هو شقيقه في المعلولية لعلّته[١].

تصحيح

في انقسام العلم إلى الفعلي و الانفعالي و غيرهما، و تعريفهما

إنّ العلم منه فعلي يفيد وجودَ المعلوم، و منه انفعالي يستفاد من وجوده، و منه خارج عن القبيلين.

فالأوّل: كما إذا كان في العلوم الصورية الحصولية[٢] ذو الصورة المتأصّل بالوجود فيالأعيان المعلوم بالقصد الثاني مسبوق الحصول بصورته العلمية[٣] الظلّية الوجود المعلومة[٤] بالذات و بالقصد الأوّل منبعث الذات عنها مترتّب الوجود عليها، كما بالنسبة إلى الصورة الصناعية السابقة أوّلاً إلى ذهن مَن يصنع شيئاً مصنوعه[٥]؛ و أمّا في العلوم الشروقية الحضورية فإذاما[٦] كان العلم بالهويّة العينية مثلاً بنفسها و بجوهرها بعينها من جهة العلم بسببها الوحداني التامّ أو[٧] بجملة أسبابها المترتّبة المتأدّية إليه.

و الثاني: ما إذا كانت الصورة العلمية المعلومة بالقصد الأوّل مستفادةَ الحصول مِن جوهر الهويّة متأصّلة[٨] العينية[٩] المعلومة بالعرض، كما علمنا بالسماء[١٠] مثلاً؛ أي بالموجودات التي ليست بصُنعنا؛ و هو منحطّ في درجات الفضل و التمام عن العلم الفعلي لا محالة.

و القبيلان مع المعلوم العيني على التطابق بحسب المهيّة.

و ربّما يقال: المعلوم مطلقاً هو الأصل في هيئة[١١] التطابق و المحكّي عنه؛ لكونه المتأصّلَ بالوجود، و إن كان قد يكون من حيث[١٢] وجوده المتأصّل متأخّراً تأخّراً بالذات فقط أو[١٣] بالزمان أيضاً.

---

١. ج: لعلية. ٢. ج: العلوم الحصولية الصورية. ٣. ج: العلمه.
٤. س: المعلومية. ٥. ن: مضنوعه. ٦. ن: فإذن.
٧. ج: و. ٨. ج: المتّصلة؛ ن: المتأصّلة. ٩. ج: العينه.
١٠. ج: بالسما. ١١. ج: هية. ١٢. س: + و.
١٣. س: ـ متأخّراً تأخّراً بالذات فقط أو.

و الثالث: الخارج عن القبيلين ما إذا كان جوهر المعلوم الموجود و ذاته المتقرّرة العينية[1] هو بعينه صورته العلمية، و لا صورة له في العلم وراء هويّته في العين[2]، و ليس العلم بنفس هويّته العينية[3] مِن سبيل العلم بأسبابها المتأدّية إليه، كما علم الذوات العاقلة بأنفسها الذي لايعقل فيه فعل و لا انفعال.

و العلم يقع على الثلاثة بالاشتراک؛ ثمّ كلّ يختلف في[4] الموضوعات بالتشكيک.

تصحيح

في نقد رأي الشيخ الرئيس في انقسام العلوم الفعلية و الانفعالية، و ما أورده المحقّق الطوسي في شرحه

إنّما النظر في ما في كتاب الإشارات من قسمة أُخرى لكلّ واحد مِن قسمَى العلوم[5] الانطباعية الفعلي و الانفعالي بهذه العبارة: «كلّ واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصوّر لموجود الصور[6] في الأعيان أو غير موجودها بعد في جوهر[7] قابل للصور[8] المعقولة؛ و يجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره، و لولا ذلک لذهبت[9] العقول المفارقة إلى غير النهاية.»[10]

من جهة أنّ علوم العقل قاطبةً بأسرها من تلقاء المفيض الحقّ ـ جلّ سلطانه ـ على ما قد بيّن في كتاب[11] التعليقات؛ فالعقل الأوّل و إن لم‌يكن يتصوّر سببٌ عقليٌ له و لعلومه إلاّ أنّ سببه التامّ من كلّ جهةٍ مسبّبُ الأسباب على الإطلاق من غير سبب.

و أيضاً: من جهة أنّه إنّما المعتبر في كون العلوم فعليةً أو انفعاليةً القبليةُ بالذات أو البعديةُ بالذات، و سواء في ذلک أكانت هناک قبلية أو بعدية افتراقية في الوجود بالفعل أم

---

۱. ج: العينه.
۲. ج: في نفسه.
۳. ج: هوية العينه.
۴. ج: ـ في.
۵. س: المعلوم.
۶. الإشارات و التنبيهات: مصوّر لموجود الصورة. ج: متصوّر لموجود التصوّر.
۷. ج: + على.
۸. الإشارات و التنبيهات: للصورة.
۹. الإشارات و التنبيهات: لذهب.
۱۰. الإشارات و التنبيهات، النمط السابع، ج ۳، ص ۲۹۹.
۱۱. ن: ـ كتاب.

لم تكن [۱].

فأمّا ما أورده الشارح المحصّل بهذه العبارة: «و اعلم أنّ في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً [۲]؛ لأنّ الفاعل لايكون قابلاً [۳]؛ و في وجود الانفعاليات [۴] منها أيضاً نظر [۵] آخر؛ لأنّ العقل بالقوّة لايخرج إلى الفعل من [۶] غير مُخرج خارجي، كما مرّ في النمط الثالث.» [۷] فإنّه ليس ممّا مساقه إلى سبيل تحصيلي **[۱٦٧]** بعد تحصيل [۸] معاني الفاعل و القابل الثلاثة و بعد تحصيل الفرق بين العقل بحسب الوجود بالفعل في الأعيان و بين العقل بالقوّة بحسب مرتبة نفس المهيّة.

تقويم استذكاري
في وجوب كون عقلِ كلّ عقلٍ لذاته و لما عدا ذاته مفاضاً من واهب نفس وجوده

أ لسنا قد كنّا [۹] علّمناك مِن قبل أنّ كلّ ما هو كمالٌ مطلقٌ للوجود [۱۰] بما هو الوجود فإنّ سنّته سنّة الوجود في أنّه يمتنع أن يكون من لوازم المهيّة لموجودٍ مّا أصلاً؛ إذ لايهب الوجودَ و لا كمالَ الوجود مَن هو قاصرٌ عنه، و كلّ مَن ليس الوجود و كمال الوجود عينَ [۱۱] مرتبةِ مهيّتِه فهو القاصر عنه؛ و سواء في الامتناع أكانت الهبة و الاستيهاب بين الشيء و نفس [۱۲] ذاته أم بين الشيء و شيء آخر مباين الذات لذاته؟

فإذن ليس يخلو في حكم العقل أيّ موجودٍ كان مِن أنّه لا محالة إمّا أن يكون الوجود عينَ مرتبة ذاته بذاته أو [۱۳] مفاضاً على ذاته موهوباً لها مِن تلقاء مفيضٍ واهبٍ هو غير ذاته.

---

۱. ج: لم يكن.
۲. ج: نظر.
۳. ج: ـ لايكون قابلاً.
۴. الإشارات و التنبيهات: الانفعالات.
۵. الإشارات و التنبيهات: نظراً.
٦. الإشارات و التنبيهات: عن.
۷. الإشارات و التنبيهات، النمط السابع، ج ۳، ص ۲۹۹.
۸. ج: إلى سبيل بعد تحصيل.
۹. س: ـ كنّا.
۱۰. ج: الموجود.
۱۱. ج: عن.
۱۲. ج: لنفس.
۱۳. س: ـ لا محالة إمّا أن يكون الوجود عينَ مرتبة ذاته بذاته أو.

و كذلک القول في أيّ مَن كان ذا كمالٍ مطلقٍ للوجود؛ فإذن عقلُ كلّ عقلٍ لذاته و لِما عدا ذاته بالفعل ليس يتصحّح أن يكون هو من لوازم المهيّة لذاته، بل إنّه[١] يجب[٢] بتّةً أن يكون مفاضاً على جوهره موهوباً[٣] لذاته[٤] مِن تلقاء مفيض جوهر ذاته و واهب نفس وجوده[٥].

و أيضاً[٦] من سبيل آخر: أما أدريناک أنّ العقل بالفعل بل العلم مطلقاً إنّما حقيقته وجود شيء بالفعل لموجودٍ[٧] بالفعل ليس ذاته لمادّةٍ و لا في محلٍّ أصلاً؟ فما وجوده بالفعل من غيره لا من ذاته، فعقله بالفعل أيضاً لا من ذاته[٨] بل من ذلک الغير بتّةً.

و بالجملة: إنّما نبوع العلوم بأسرها مِن منبع الوجودات بأسرها، و نبوع الكمالات بأسرها مِن منبع الذوات بأسرها؛ و كلّ ذات فإنّها ظلّ الذات الحقّة، و كلّ وجود فإنّه ظلّ الوجود الحقّ، و كلّ علم فإنّه ظلّ العلم الحقّ، و كلّ نور فإنّه ظلّ النور الحقّ؛ فهو ـ تعالى سلطانه ـ ذات الذوات، و حقيقة الحقائق، و[٩] وجود الوجودات، و علم العلوم، و نور الأنوار؛ و في جعل المرء[١٠] للذات الجوازية بحسب نفسها نصيباً مِن إفادة الوجود و إفاضة العلم آيةٌ بيّنةٌ على سخافة عقله و ثخانة حمقه إذاما لم يكن السرّ صفرَ الكفّ مِن الغريزة العقلية، فارغَ الفؤاد مِن الجبلّة القدسية[١١].

فإذن إنّما الذي من لوازم المهيّة للعقول الفعّالة هو كونها في أنفسها بحيث إنّها من حيث ما تستحقّ[١٢] الوجودَ بالفعل تستحقّ العقلَ بالفعل[١٣] أيضاً لبرائتها[١٤] عن مخالطة طباع ما بالقوّة، و ليس العقل بالفعل لها مِن تلقاء أنفسها، كما الزوجية للأربعة؛ إذ إنّما إفاضة الوجود بالفعل مطلقاً ـ في الأعيان و في الأذهان ـ أثرة الموجود الحقّ و المفيض المطلق، تعاظم كبريائه.

---

١. ج: ـ إنّه. ٢. ن: بل يجب إنّه. ٣. س: هو هو.
٤. ج: + بل يجب بتّة أن يكون مفاضاً على جوهره موهوباً. ٥. ج: وجود.
٦. ن: ـ أيضاً. ٧. ج: بالفعل من الموجود. ٨. س: ـ فعقله بالفعل أيضاً لا من ذاته.
٩. ن: ـ و. ١٠. ج: المرءة. ١١. ج: القدّوسيه.
١٢. ج: يستحقّ. ١٣. ج: ـ تستحقّ العقل بالفعل. ١٤. ن: لبرائها.

تقويم

في علم الواجب بماعدا ذاته، و كونه علماً تامّاً و فوق التمام

ألستَ قد آمنتَ: أنّ القيّوم الحقّ هو الجاعل التامّ بنفس ذاته لنظام الخير في عوالم التقرّر؛ أي النظام الجملي للمتقرّرات ـ بقضّها و قضيضها ـ المتعيّن الشخصية مِن تلقاء ذاته بذاته و لأتمّ أجزاء النظام الشخصي خيريّةً و أقربها منه مرتبةً المتخصّص الذات الغنيّة المتعيّن الهويّة الشخصية مِن تلقائه بذاته الأحدية البحتية[1]؛ ثمّ لما يتلوه في المرتبة على الترتيب المتنازل طولاً و عرضاً؛ فنظام الخير و أجزاؤه لوازم الذات الأحدية و لوازم لوازمِها على الترتيب السببي و المسبّبي المتدرّج في التنازل إلى أقصى الوجود؟

و أيضاً: أنّ نظام الأيس بما تلحظ أجزاؤه ـ و هي أعداد الوجود ـ من حيث طباع الجواز سلسلةٌ عرضيةٌ سواسيةُ الآحاد في الافتقار و الاستناد إلى[2] الذات الأحدية الواجبة[3] بالذات و بالقصد الأوّل مِن بدو الأمر على سنّةٍ واحدةٍ؛ و بما تلحظ هي من حيث خصوصيات الحقائق و تعيّنات الهويّات سلسلةٌ طوليةٌ مترتّبةٌ عِضَةٌ منها ـ كالكيانيات[4] ـ على عِضَة منها ـ كالإبداعيات ـ منتهيةُ الترتّب إلى الواحد الحقّ، مختلفةٌ مراتب[5] الفاقرية إليه ـ سبحانه ـ عدّةً و شدّةً و على حسب اختلاف مراتبها في الترتيب؟

و أنّ القدّوس الحقّ يعلم ذاتَه الأحديةَ أتمّ العلوم و أقدسها و الأعلى مِن بينها مِن أن يُقاس و الأجلّ مِن أن يُوصف؟

فإذن مِن[6] المحقوق بك أن لاتؤمن[7] أنّه ـ عزّ مجده ـ يعلم أيضاً ما بعد ذاته و هو ساير الأشياء و هي لوازمه[8] و لوازم لوازمه إلى أقصى الوجود من حيث وجوبها عن نفس ذاته في سلسلة الترتيب[9] النازل ـ طولاً و عرضاً ـ علماً تامّاً و فوق التمام و وراء النهاية، تقدّساً و تمجّداً ألّا يعلم مَن خلق و هو اللطيف الخبير.

---

١. ن: البحته.
٢. ن: ـ إلى.
٣. ج: الواجبية.
٤. ج: كالكيانات.
٥. ج: مرات.
٦. ن: ـ من.
٧. ن: أن تؤمن.
٨. ن: لوازم.
٩. ج: الترتّب.

تقويم

في إثبات علم الواجب بما عداه

عن طريق إثبات كون المجعولات حقائق رابطية بالقياس إليه

و ألستَ قد أمن عقلُک أنّ تکثّرَ المجعولات[۱] تکثّرُ اعتبارات ذات الجاعل؛ فالمجعول بما هو مجعولٌ مِن شؤون جاعله التامّ و مِن نعوت ذاته؟

ثمّ مِن فطريات الجبلّة العقلانية أنّ حصول الشيء[۲] لقابل هويّته[۳]؛ فتقرّر[۴] المجعول في نفسه ـ بما هو مجعول ـ [۱٦٨] هو بعينه تقرّره الرابطي لجاعله.

فإذن إنّما المجعولات ـ بما هي مجعولات[۵] ـ حقائق رابطية و ذوات ناعتية بالقياس إلى جاعلها الذي يفعل جوهرَ كلّ ذات و[٦] وجودَها و ثباتَ ذاتها و بقاءَ وجودها أبداً؛ و إن كانت غيرَ رابطيةٍ[۷] بالقياس إلى موضوعٍ أو محلٍّ لكونها جواهر قائمة الذوات لا في موضوعٍ[۸] و لا في محلٍّ.

و إذ قد ثبت[۹] و استثبت أنّ وجود الشيء بالفعل للذات[۱۰] المجرّدة عن المادّة هو بعينه معقوليّته[۱۱] لها ـ سواء عليه أ كانت الذات المجرّدة عن المادّة[۱۲] هي هو أو غيره ـ فإذا[۱۳] كان وجود المجرّد عن[۱۴] المادّة لذاته هو بعينه عقله لذاته و معقوليّته لذاته، و وجود الصورة في الجوهر العاقل المفارق الذات للهيولى هو بعينه معقوليّتها له، فما حسبانک إذا كان تقرّر الجائزات و وجودها بالفعل إنّما هو لجاعلها القدّوس الذي هو الوجود المحض و الفعل المتمحّض المتقدّس عن ملابسة المهيّة و عن ممازجة ما يعتري المهيّات فضلاً عن مخالطة الهيولى و عوارضها؟ فكيف لا يكون هو بعينه معقوليّة ذواتها له ـ سبحانه ـ و

---

۱. ج: ـ المجعولات.
۲. ن: + لفاعل ذاته ليس في كونه حصولاً للغير دون حصول الشيء.
۳. ج: هويّة.
۴. ن: بتقرّر.
۵. س: ـ بما هي مجعولات.
٦. ج: ـ و.
۷. ن: غير رابطه.
۸. ج: ـ أو محلّ لكونها جواهر قائمة الذوات لا في موضوع.
۹. س، ن: قد تثبت.
۱۰. ج: للذوات.
۱۱. ج: معقوليّة.
۱۲. ج، ن: ـ عن المادّة.
۱۳. ن: و إذ.
۱۴. ج: من.

حضور هويّاتها لديه و مطالعته و مشاهدته إيّاه؟ و عقل[۱] الشيء لذاته المجرّدة[۲] هو بعينه وجوده في ذاته لذاته و عقل ذاته المجرّدة لغيره[۳] هو بعينه وجود هويّة الغير له و[۴] عنده.

تقويم
في برهان آخر على علم الواجب بما عداه و كونه تامّاً و على أتمّ الوجود

و مِن مسلک آخر ثالث: ليس لممارٍ[۵] أن يماري في أنّ القدّوس الحقّ ـ جلّ مجدُه ـ كما ليس يحتجب ذاته عن ذاته فكذلک[۶] ليس يحتجب عن علمه التامّ و فوق التمام شيء مِن جهات ذاته و اعتبارات حقيقته[۷] و لوازم وجوده، بل كلٌّ يؤمن أنّه ـ عزّ مجدُه ـ يعلم[۸] ذاتَه من جميع جهاته و لوازمه علماً تامّاً و فوق التمام بتّةً، و أنّ من جهات ذاته أنّه[۹] فاطر مفطوراته و صانع مصنوعاته التي هي جملة ما عدا ذاته.

فإذن لا محالة علمه التامّ بذاته من جميع جهاته يتضمّن علمَه بجميع المجعولات و المصنوعات قاطبةً على أتمّ الوجوه و أبلغها أتمّيةً و أبلغيةً لا تحدّان و لا تكتنهان[۱۰].

تقويم
في علم الواجب بجميع الأشياء علماً حضورياً شروقياً

أما[۱۱] تعتبر مِن نفسک المجرّدة المدرِكة لبدنک بما هي قاهرة إيّاه بالتدبير و لِقُواک بما هي واليةٌ عليها بالاستخدام و لصورها العلمية المتقرّرة[۱۲] فيها بما لها على حصولها سلطانٌ مّا بضربٍ[۱۳] من العلّية؛ و أنّه إذا كانت قاهريةُ الذات المجرّدة عن المادّة على

---

۱. ج: عقلي.
۲. ج: المجرّه.
۳. ج: بغيره.
۴. ج: ـ له و.
۵. ج: لمارٍ.
۶. ج: ـ ليس يحتجب ذاته عن ذاته فكذلک.
۷. ن: حقيقه.
۸. س: بعلم.
۹. ج: ـ أنّه.
۱۰. ج: لايكتنهان.
۱۱. ج: أمّا.
۱۲. ج: و تصوّرها العلمية المتقرّر.
۱۳. ن: يضرب.

الجسد قاهريةَ المديرية[١]، و سلطنتُه عليه سلطنةَ الربّان على السفينة، و قاهريتُها لقواها الجسدانية التي هي ضربٌ من الملائكةِ الأبدانيةِ و الجنودِ الربّانيةِ قاهريةَ المستعملية المستخدمية، و تسلطنتُها[٢] عليها تسلطنَ الوُلاة على الرعية، و قاهريتُها للصور العلمية قاهريةَ العلّية الغير الاتّحادية و سلطانُها عليها سلطانَ العلّة الغير الموجبة مثمرةً لها العلمَ الشروقيَّ بالحضور لديها و المثول بين يديها و عدم التمكّن من الاحتجاب عنها؛ فما يظنّ بقاهرية الوجود الحقّ المتقدّس[٣] عن المهيّة و عمّا يعتري المهيّات بالنسبة إلى الذوات الوجودية التي هي قاطبةً ـ صغائرها و كبائرها ـ مفعولتُه و مصنوعتُه، قاهريةَ الصُنع و الإبداع؛ و بسلطانه على جواهر حقائقها سلطانَ المُبدِع الجاعل الصانع قاهريةً لاتحدّ و لاتكتنه[٤] و سلطاناً لايقاس و لايوصف؟ فلعلّ هذا السرّ ممّا اكتنانه في جملة: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.»[٥]

تقويم
في أنّ الواجب حكيم و بكلّ شيء عليم

هل طالعتَ ما لفاعل الذات و صانع الوجود على الإطلاق مِن اصطباغات الحكمة و اصطناعات[٦] الرحمة في العالم الصغير الذي هو أُنموذج الإنسان الكبير و نسخته و نخبة[٧] عالم الكون و فذلكته؟

و هل تكنّهتَ مِن أفاعيل رحمته في ساير العوالم العلوية و السفلية مِن بدائع الصُنع و عجائبه[٨] و روائع التقدير و غرائبه ما الإنسان المتكنّه[٩] في المعرفة مبهور العقل مِن التولّه[١٠] في تعرّفه، مع أنّ قسطه[١١] المؤتى إيّاه من العلم لقسطٌ طفيفٌ و نصيبه المكتوب له

---

١. ج: المدبّرية. ٢. س، ن: تسلّطها. ٣. س: المتقدّم.
٤. ج: لايكتنه. ٥. بحار الأنوار، ج ٦١، ص ٩١ و ٩٩ و ج ٦٩، ص ٢٩٣.
٦. ج: ـ الحكمة و اصطناعات. ٧. س: تخبة. ٨. س: ـ و عجايبه.
٩. ج: المتكنه. ١٠. س: التولّة. ١١. ج: قسط.

من الخبرة[1] لنصيبٌ خفيفٌ؟

و هل تدبّرتَ ترتيبَ البدايات و النهايات، و توجيهَ المبادي شطرَ الغايات[2]، و تعليقَ السفليات بالعلويات، و تأمير العاليات المبدعات على السافلات الكائنات، و تسخير العلوانيات السماوية للسفلانيات الأرضية ثمّ السماويات[3] و الأرضيات جميعاً للهويّات البشرية و الذوات الإنسية؟

و هل تفكّرتَ في طرائف إفاضة المفيض الحقّ على الذوات المستفيضة و لطائف إغاثته عند الشدائد للنفوس المستغيثة؟ و أنّ لعنايته سنناً غير مصرومٍ لألسنة[4] الاستعدادات في إجابة[5] دعواتها لا عن تسويفٍ و تأجيلٍ؟ و لرأفته مِنناً غير محدودة[6] على الألسن[7] الأجسادية بإيتاء سؤالاتها من غير تخييبٍ[8] و تعطيلٍ؟ لا موائد النعمة من صُقعه[9] عن المستطعمين ملفوتة[10]، و لا عوائد الرحمة من سِمتِه على المسترحمين مبتوتة؟

فويلك آمِن أنّه هو العزيز الحكيم، و أنّه ـ سبحانه و تعالى[11] ـ لهو الذي بكلّ شيء عليم.

تقويم
في إبطال كون علم الواجب بالأشياء من الأشياء

لايحلّ في ملّة العقل أن يظنّ أنّ العليم الحقّ يعلم الأشياءَ مِن الأشياءِ؛ فذلك علمٌ انفعاليٌّ، و جناب القدّوس الحقّ متقدّس[12] الساحة عن الانفعال؛ و إذا كان يعقل

---

۱. ن: + معاً.
۲. س: شطراً لغايات.
۳. س: ـ للسفلانيات الأرضية ثمّ السماويات.
۴. س: لا سنّة.
۵. ج: إجابته.
۶. س: غير محذوذة.
۷. ج: الأيس.
۸. ج: من غير تخيّب.
۹. ج: صعقه.
۱۰. ج: ملفوته.
۱۱. ن: ـ و أنّه سبحانه و تعالى.
۱۲. ج: لقدّوس.

الأشياءَ[١] مِن الأشياءِ على أن يكون ملاک[٢] الأمر في الانكشاف ذوات الأشياء و وجوداتها[٣] كان لايكون ذاته واجبةَ الفعلية متأكّدةَ الحقّية بنفس الذات من كلّ جهة؛ و كان يكون لولا أُمور من خارج لم‌يكن هو بحالٍ هو بهاء ذاته و جمال وجوده، و يكون له حالٌ مِن الأحوال الكمالية لايلزم ذاتَه مِن ذاتِه بل عن غيره؛ فكان يكون لغيره فيه تأثيرٌ، و كان يكون بحسب مرتبة الذات عرواً[٤] عن العلم بالأشياء، و هو من أجمل الجهات الكمالية للوجود و أبهاها[٥].

و الأُصول المعطاة إيّاک ناهضةٌ بإبطال ذلک كلّه، كافلةٌ لک بإثبات أنّ[٦] الواجب[٧] الوجود بالذات واجب بالذات[٨] من جميع الجهات؛ و تثبيتِ فؤادک عليه.

تقويم
في إبطال كون علم الواجب بالأشياء علماً حصولياً انطباعياً

و كذلک لايجوز في دين البرهان و شريعة العرفان أن يُخمّن أنّ[٩] للأشياء صوراً متفرّقةً في ذاته و أنّ لذاته علماً مّا صورياً انطباعياً، تعالى عن ذلک قُدسُه.

أ لسنا قد علّمناک بضوابط تلوناها على قلبک أنّ الصُقع القدّوسي و الإقليم الوجوبي و العالم الربوبي معدنُ محوضة التأصّل المطلق من كلّ جهة، و منبع حقّية الوجود على الإطلاق من كلّ جهة[١٠]، و أنّه لا سبيل لماوراء الأصالة الحقّة إلى ذلک العالَم الحقّ[١١] أصلاً؛ و أنّه لايصحّ في ذاته ـ سبحانه ـ ما لايتصحّح اتّصافه به و انتزاعه عن ذاته بتّةً؛ و الصور العلمية في العلوم الانطباعية لايتصحّح[١٢] اتّصاف الذات العالِمة بها بما هي لها

---

١. ج: الأشياء.
٢. ج: تلک.
٣. ج: وصوداتها.
٤. س: غروا.
٥. ج: أبهاه.
٦. ن: ـ كلّه كافلة لک بإثبات أنّ.
٧. ن: واجب.
٨. ن: ـ واجب بالذات.
٩. س، ن: ـ أنّ.
١٠. س: ـ و منبع حقّية الوجود على الإطلاق من كلّ جهة.
١١. س: ـ الحقّ.
١٢. ج: ـ اتّصافه به و انتزاعه عن ذاته بتّة؛ و الصور العلمية في العلوم الانطباعية لايتصحّح.

صور علمية؟

و من سبيل آخر ثانٍ: أما تبرهن لک في متلوّاتنا عليک من غير وجهٍ واحدٍ أنّ اللّه ـ سبحانه و تعالى[۱] ـ يعلم الأشياء بقضّها و قضيضها قاطبةً عند وجودها بالعلم الشروقي الحضوري، و لايفوته شيء مِن خلقه مِن جهة الحضور[۲] لديه و المثول بين يديه؟

فإذا كان له بشيءٍ مّا علمٌ صوريٌّ حصوليٌّ و لشيءٍ مّا صورة حاصلة في ذاته كان سبحانه يكون يعلم ذلک الشيءَ عند وجوده بعلمين: علماً صورياً و علماً حضورياً[۳] معاً؛ ضرورةَ أنّ علمه الصوري به من قبل وجوده لايسوغ أن يزول عنه ـ سبحانه ـ عند دخوله في الوجود بتّةً؛ و من المستبينات المستبين سبيلها أنّ شيئاً بعينه يمتنع أن يكون معلوماً لعالِمٍ بعينه بالصورة[۴] و بالحضور و لاسيّما معاً في حالة واحدة. إذ المعلوم بالعلم الصوري ما لايكون هو المعلوم بالحقيقة و بالقصد الأوّل، بل[۵] صورته العلمية لا غير؛ و المعلوم بالعلم الحضوري ما هو بهويّة[۶] ذاته المعلوم بالحقيقة.

و أيضاً من سبيل آخر ثالث: إمّا تلک الصور مقوِّمات ذاته ـ سبحانه تعالى ـ فيكون تقوّمه ـ سبحانه ـ بالأشياء؛ و إمّا هي عارضة لذاته فيكون يعرض ذاتَه بعد مرتبة الذات إن يعقل؛ فكان لايكون في مرتبة ذاته عالم الذات بالأشياء و لا واجب الذات من كلّ جهة بذاته؛ و إذ هي أُمور وراء نفس ذاته و هي التي بها ينكشف[۷] الأشياء لذاته؛ فكان يكون له[۸] أُمور من وراء ذاته لم‌يكن هو بحالٍ هو كمال ذاته؛ فيكون لما وراء ذاته تأثير في تجمّل[۹] هويّته و استكمال ذاته، تعالى مجدُه[۱۰] عن ذلک كلّه.

و أيضاً من سبيل آخر رابع[۱۱]: إذ على هذا التخمين[۱۲] يكون مناط علمه ـ سبحانه ـ بما يفيض عن ذاته تقرّرَ الصور في ذاته ليتصحّح[۱۳] فيضانُ الأشياء عنه منكشفةً غيرَ

---

۱. ج: ـ و تعالى.
۲. ج: ـ و لا يفوته شيء من خلقه من جهة الحضور.
۳. ج: ـ و علماً حضورياً.
۴. س: بالضرورة.
۵. س، ن: + إنّما يكون المعلوم بالحقيقة و بالقصد الأوّل.
۶. س، ن: + بهويّته.
۷. س: منكشف.
۸. ج: لولا؛ س: اوّلاً.
۹. ج: تحلّ.
۱۰. ج: تعالى مجد ذاته.
۱۱. ج: ـ رابع.
۱۲. ج: لتخمين.
۱۳. ج: لتصحّح.

محجوبةٍ بل مسبوقةً بعلمٍ سابقٍ، إمّا مسبوقيةً بالذات في لحاظ العقل فقط أو مسبوقيةً تخلّفيةً في[١] متن الوجود أيضاً.

ثمّ لايصحّ أن تكون لتلك الصور صور أُخرى متقرّرة في الذات حتّى يتمادي الأمر إلى لا نهاية، و لايتصحّح في شيء من المراتب اللامتناهية معلومٌ بالذات و بالحقيقة أصلاً؛ فإذا[٢] وجّه اللحظ تِجاهَ الصور لزم أن يكون فيضانُ الصور عن نفس الذات و تقرّرُها فيها غيرَ مسبوقٍ بعقل الذات إيّاها مسبوقيةً بالذات؛ فكان يكون تفيض تلك الصور عن الذات محجوبةً[٣] غيرَ منكشفةٍ و يكون الذات مبدأً اقتضائها لا عن علم، كما الأمر في الطبائع العديمة الإدراک في حدّ ذواتها بالنسبة إلى لوازمها.

و أيضاً من سبيل آخر خامس : هذا التخمين[٤] أنّ الأشياء قبل وجودها في الأعيان إنّما هي معلومته[٥] ـ سبحانه ـ بتلک الصور؛ فإذن كان تكون[٦] الأشياء بهويّاتها العينية غير معلومة له[٧] بالحقيقة بل إنّما بالعرض؛ إذ تلک شاكلة العلوم الانطباعية؛ و قد كنتَ استيقنتَ بما آتيناک بإذْن اللّه ـ سبحانه تعالى ـ من البراهين أنّ اللّه ـ سبحانه ـ هو الجاعل التامّ لنظام جملة الموجودات على الترتيب الآخذ منه في الاتّساق إلى أقصى الوجود، و أنّه ـ سبحانه تعالى ـ يعلم[٨] ذاتَه أتمَّ العلوم، و أنّ العلم التامّ بالجاعل التامّ لاينسلخ[٩] عن العلم التامّ بهويّات لوازمه و ذوات مجعولاته علماً بالذات بأنفسها بالحقيقة.

و أيضاً من سبيل آخر سادس[١٠]: على هذا التخمين يكون الجاعل الواجب بالذات محلاًّ لمجعولاته الجائزة، و الوجودُ الحقُّ المحضُ ملاصقَ الذات للمهيّات الباطلة و الهويّات الهالكة؛ و تكون المتكثّرات منطبعةً في الأحد الحقّ من كلّ جهة.

---

١. ج: مسبوقية في تخليفه. ٢. ج: فإنّ إذا؛ س: فإذن. ٣. ج: المحجوبة.
٤. ج: و أيضاً من سبيل آخر حاصل سبيل هذا لتخمين؛ ن: و أيضاً من سبيل آخر خامس سبيل هذا التخمين.
٥. ج: معلومية. ٦. ج: يكون. ٧. س: ـ له.
٨. ن: و اللّه سبحانه يعلم. ٩. ج: لاتنسلخ. ١٠. ج: لسادس.

و كأنّک بالأُصول السالفة متبصّر[1] بالأمر و متمكّن مِن إحالة ذلک كلّه؛ و بالجملة: الضوابط المسلّفة تضمن لک إيطالَ تلک التوالي و اللوازم و ما ضاهاها.

ظنّ و تقويم
في إبطال لزوم كون الواجب فاعلاً و قابلاً عند القول بتقرّر الصور في ذات الواجب، و بيان سبيل الحكماء في تنزيهه عن الصفات الزائدة

[۱٦۹] مِن المتنطّعين في غامضات المسائل الفلسفية مَن ظنّ أنّه تنطّع في إبطال الصور[2] المتقرّرة فقال: «إنّه يلزم من ذلک أن يكون[3] الواحد الحقّ الأحدي الذات مِن كلّ جهةٍ فاعلاً و قابلاً معاً» و ظنّ أيضاً أنّه مِن هناک يتبرهن تنزيه الذات الأحدية الحقّة من كلّ جهة عن الصفات الحقيقية الزائدة، و أنّ الحكماء العظام سبيلهم هناک[4] هذا السبيل؛ ثم استقرّ ذلک في الأسماع الجمهورية و الأذهان المشهورية و استمرّ على استصحاحه أُمّة عاقبة يتنطّعون و أُمم لاحقة [۱۷۰] يتصنّعون.

و لعلّک بما أفدناک[5] فيما قد أسلفنا لک تصحيحَه و تقويمَه غيرُ مرابٍ[6] في أنّه إلى التصنّع أقرب منه إلى التنطّع، و إلى التسفسط أقرب منه إلى التفلسف.

فقد أدريناک انطلاق لفظتَي الفعلِ و القبولِ بالاشتراک الصناعي على المعاني الثلاثة و أنّ الفاعل و القابل [۱۷۱] بالمعنى الثالث يقعان على الذات الأحدية من حيثية واحدة، كما لفظتا العاقلِ و المعقولِ تقعان[7] على الذات المجرّدة من جهة عاقليّتها و معقوليّتها لنفس ذاتها الواحدة من حيثية واحدة؛ و قد بسطنا القولَ في ذلک و أوفيناه حقَّه و حللنا[8]

---

۱. ج: متبصّرة. ۲. ن: الصورة. ۳. ج: تكون.
۴. ج: هنالک. ۵. ن: قد أفدناک.
٦. إسم مفعول من أرابه يريبه إرابةً إفعال من الريب. «سمع» ۷. ج: يقعان.
۸. ج: حلّلنا؛ ن: أجللنا.

و أبطلنا شكوكاً عقدت و أقوالاً قيلت فيه في المطارحات و في المباحث المشرقية، في الإيماضات و التشريقات و هو صحيفتنا الملكوتية.

و شريكانا السالفان قد نصّ كلّ منهما على الحقّ تنصيصاً مشبعاً[۱] في تبيينٍ مستوٍ في غير موضع من تعليقاته، و صحّحا[۲] و أوضحا أنّ البسيط عنه و فيه[۳] فيه واحد[۴]؛ و لذلک لم يكن في[۵] الشفاء و النجاة و التعليقات و فيما في رتبتها عندما قد جودل[۶] إحالة[۷] تقرّر الصور في ذات الباري ـ سبحانه ـ من سبيل البراهين سلوکٌ من هذا السبيل أصلاً.

و كذلک لم يقع إليّ فيما بلغني عن أكارم الحكماء أنّ أحداً منهم كان قد سلک في التنزيه عن الصفات الحقيقية الزائدة هذا السبيلَ[۸]؛ إنّما سبيلهم في ذلک أنّه لو لم تكن[۹] صفات الباري ـ تعالى ـ هي نفس ذاته و إنّه، بل كانت لذاته ـ سبحانه ـ صفات حقيقية زائدة على إنِّه و ذاته لزم استناد الكثرة إلى الوحدة[۱۰] الحقّة من كلّ جهة في درجة واحدة؛ ضرورةَ أنّ صفاته ـ سبحانه ـ لا يصحّ أن تكون[۱۱] مستندةً إلى غيره؛ فيكون إنّما علّتها ذاته سبحانه[۱۲] لا غير، و هي كالعلم و القدرة و الإرادة مثلاً معانٍ مختلفةٌ هي [۱۷۲] في درجة واحدة لا في درجات مترتّبة الترتّبَ[۱۳] السببي و المسبّبي.

فأمّا الصورة العلمية المتقرّرة في ذاته سبحانه ـ لو تصحّحت ـ فليس يستمرّ فيها هذا البيان. إذ لا تكون[۱۴] هي بما هي صور علمية لأولاتها من حقائق الأشياء الموجودة في مرتبة واحدة، بل تكون[۱۵] لا محالة مترتّبةَ الدرجات العقلية الترتّبَ[۱۶] السببي و المسبّبي، كما أولات الصور مترتّبة الدرجات ذلک الترتّب[۱۷].

و أيضاً سبيلهم: أنّ تسويغ زيادة الصفات الحقيقية[۱۸] تعرية نفس الذات في حدّ

---

۱. ج: تنصيصاً مشبعان؛ ن: ـ تنصيصاً مشبعاً.
۲. س: صحّ.
۳. ج: ـ فيه.
۴. ج: واحدة.
۵. ج: ـ في.
۶. ج، س، ن: قد حودل.
۷. س: إحاطة.
۸. ج: ـ عن الصفات الحقيقية الزائدة هذا السبيل.
۹. ج: لم يكن.
۱۰. ن: الوحد.
۱۱. ج: يكون.
۱۲. ج، ن: ـ سبحانه.
۱۳. ن: الترتيب.
۱۴. ج، ن: لا يكون.
۱۵. ج: يكون.
۱۶. ن: الترتيب.
۱۷. ج: الترتيب.
۱۸. ج: الحقيقة.

مرتبتها عمّا هو زينة الحقيقة و بهاء الإنّ و كمال الوجود؛ فيلزم النقصان أوّلاً في مرتبة الذات، ثمّ التجمّل بحلية الحقيقة في مرتبة أخيرة.

و أيضاً سبيلهم: أنّ تجرّده[۱] التامّ ـ سبحانه ـ عن المادّة و علائقها، و تقدّسه عن المهيّة[۲] وراء الإنّية؛ و كونَ نفس حقيقته[۳] التي هي بعينها صرافة وجوب التقرّر و تأكّد الوجود و محوضة تمامية الفعلية بحسب نفسها ينبوعُ الخير[۴] على الإطلاق مِن أوثق البراهين القاضية أنّ نفس مرتبة ذاته ـ سبحانه ـ هي بعينها العلم التامّ بذاته و لوازم[۵] ذاته التي هي جملة مجعولاته و مصنوعاته على أبسط الوجوه و أبلغها في الظهور و الانكشاف، و القدرة البالغة على كلّ شيء على[۶] أشدّ المراتب و أقواها، و الحيوة المحضة[۷] على أتمّ الأنحاء و أبهاها، و الإرادة المتأكّدة [۱۷۳] لنظام الخير على أجمل الضروب و أكملها.

حسبان و تقويم

في إثبات ما يلزم و ما لايلزم من تقرّر الصور العلمية في ذات الواجب

ثمّ أزديد في التنطّع فحسبَ ممّا يلزم مِن تقرّر الصور العلمية في ذاته ـ سبحانه ـ مترتّبةً الترتّبَ السببي و المسبّبي أنّ الصورة الأولىٰ منها التي هي صورة الصادر الأوّل[۸] يكون ذات الباري الحقّ ـ تعالى ـ باعتبارها علّةً لحصول اللازم المباين الذي هي صورته[۹] و هو جوهر ذات المجعول الأوّل، و يكون مع ذلک باعتبارها أيضاً علّةً لحصول صورة أُخرى[۱۰] في ذاته ـ سبحانه ـ هي صورة[۱۱] ذات المجعول الثاني[۱۲]؛ فيلزم[۱۳] أن يكون الجاعل الحقّ ـ سبحانه ـ باعتبار صورة واحدة يفعل[۱۴] فعلين مختلفين من جهة

---

۱. ج: تجرّد.
۲. ن: مهيّة.
۳. ج: حقيقه.
۴. ج: الخبر.
۵. ج: بلوازم.
۶. ج: ـ على.
۷. ج: القصية.
۸. ج: صورة الأوّل؛ س: الصورة الصادرة الأوّل.
۹. ن: صوره.
۱۰. س: ـ أُخرى.
۱۱. س: + هو.
۱۲. ج: ـ الثاني.
۱۳. س: يلزم.
۱۴. ج: تفعل.

واحدة في درجة واحدة؛ و كذلک في كلّ صورة أُخرىٰ من ساير الصور المترتّبة في المراتب التالية المتتالية.[١]

و ليس بقويمٍ[٢]؛ إذ الصورة الأولىٰ هي صورة ذات الصادر الأوّل متكثّرة لا محالة في لحاظ العقل بحيثيتَى الجوازِ بالذات و الوجوبِ بالعلّة الموجبة، كما جوهر [١٧٤] ذات الصادر الأوّل متكثّر[٣] بهما و لها أيضاً تكثّر آخر بالحيثية من جهة ما هي صورة علمية و حقيقة المعلوم باعتبارين.

نعم يلزم:

أن يكون لتلک الصورة ـ و هي أمرٌ غيرُ ذاته تعالى ـ تأثير في حصول ساير الصور العلمية التي هي علومه في ذاته.

و أن تكون له ـ سبحانه ـ صفات حقيقية[٤] متكثّرة هي علومه المنطبعة في ذاته الأحدية الحقّة من كلّ جهة ذاتية و من كلّ حيثية كمالية، و[٥] العلم رأس الجمال و عين البهاء و أجمل الحيثيات الكمالية و أبهاها.

و أن لايكون ذاته ـ سبحانه ـ هو الجاعل التامّ بنفس مرتبة ذاته الأحدية لجوهر ذات المجعول و الأوّل الذي هو أكرم الهويّات الجوازية.

و أن لايكون الصادر الأوّل مباينَ الذات لذات مُبدِعه الحقّ، منفصلَ الهويّة عن هويّته.

و أن لايكون ما انعقد إجماع الحكماء على أنّه الصادر الأوّل هو الصادر الأوّل.

و أن لايكون الصادر الأوّل على الحقيقة فائضاً عن ذاته ـ سبحانه ـ فيضاناً مبايناً لذاته سبحانه.

و أن لايكون في الصدور صادرٌ أوّلٌ إلّا أن يستحلّ القول بصدوره[٦] لا عن علمٍ.

---

١. س: + و ليس تقويم؛ إذ الصورة الاولى هي صورة ذات الصادر الأوّل متكثّرة لا محالة في لحاظ العقل بحيثيتى الجراز بالذات و الوجوب بالعلّة الموجبة، كما جوهر ذات الصادر الأوّل متكثّر بهما و لها أيضاً تكثّر آخر بالحيثية.

٢. س: بتقويم.　٣. ن: متكثّرة.　٤. ج: حقيقة.

٥. ج: ـ و.　٦. ج: لصدوره.

و لا محيص [١] عن شيء من ذلک کلّه أصلاً.

تحكمة

في بيان طريقة الشيخ في إثبات علم الواجب بالأشياء، و بطلان ما ظنّ به السهروردي من رجوع الشيخ عن طريقته في الإشارات

إنّ مَن ساهمني في رياسة هذا العلم مِن قبل [١٧٥] لم يَنِ في کتبه في ذكر هذا التمجيد؛ ففي كتابَيه الشفاء و النجاة تثبّت على إثبات الحقّ و أحال الصور المبرهن على استحالتها بِعِضَةٍ ممّا تلونا عليک من البراهين؛ و قال في غير موضعٍ بعينه: «إنّ الواجب الوجود ـ سبحانه ـ هو فاعل الكلّ؛ بمعنى أنّه الموجود الذي يفيض عنه کلّ وجود فيضاناً مبايناً لذاته.» [٢]

و في کتابه التعليقات قال: «تعقّل [٣] الأوّل ـ تعالى ـ عقل بسيط لذاته و للّوازم عنها و للموجودات كلّها: حاصلها و ممكنها، أبديّها [٤] و كائنها و فاسدها و كلّيها و جزئيها [٥] إلى أقصى الوجود معاً، لا بقياسٍ و فكرٍ و تعقّلٍ [٦] في المعقولات؛ فإنّه يعقلها كلّها معاً على الترتيب السببي و المسبّبي؛ [١٧٦] و هو يعقلها من ذاته؛ لأنّها فائضة عنه و ذاته مجرّدة؛ فهو عاقلُ ذاتِه و ذاتُه [٧] معقولُه؛ فهو عاقل و معقول، و الموجودات كلّها معقولة على أنّها عنه، لا فيه [٨].» [٩]

ثمّ قال في تعليقٍ يليه: «نفسُ تعقّلِه لذاته هو وجود هذه الأشياء عنه، و نفسُ وجود هذه الأشياء نفسُ معقوليّتها له، على أنّها عنه.» [١٠]

---

١. ج: لا محيض.
٢. النجاة، ص ٦٥١.
٣. ج: نعقل.
٤. س، ن: ـ عنها و للموجودات كلّها، حاصلها و ممكنها، أبديّها.
٥. ج، ن: جزويها.
٦. ج، س، ن: تنقّل.
٧. س: + و.
٨. س: ـ لا فيه.
٩. التعليقات ، ص ١٥٢ : « فهذا النحو من التعقّل بسبب تعقّل الأوّل لذاته و للوازم عنها و للموجودات كلّها : حاصلها و ممكنها، أبديّاتها و كائنها و فاسدها و كلّيها و جزئيها؛ فإنّه يعقلها كلّها معاً على الترتيب السببي و المسبّبي و هو تعقّلها من ذاتها؛ لأنّها فائضة عنه و ذاته مجرّدة. فهو عاقلُ ذاتِه و ذاتُه معقولةٌ؛ فهو عاقل و معقول، و الموجودات كلّها معقولة على أنّها عنه لا فيه. »
١٠. التعليقات، ص ١٥٣. ج: ـ ثمّ قال في تعليقٍ يليه....على أنّها عنه.

ثمّ قال في تعليقٍ بعده: «و[۱] هو يعقل[۲] الأشياءَ[۳]، لا على أنّها تحصل[۴] في ذاته كما نعقلها[۵] نحن، بل على أنّها تصدر عن ذاته؛ فإنّ[۶] ذاته[۷] سبب لها.»[۸]

و قال في موضعٍ آخر: «وجوده ـ تعالى[۹] ـ مباين لساير الموجودات، و تعقّله مباين لساير التعقّلات؛[۱۰] فإنّ تعقّله[۱۱] على أنّه عنه؛ أي على أنّه مبدأ فاعلي له؛ و تعقّل[۱۲] غيره على أنّه فيه؛ أي على أنّه مبدأ قابلي[۱۳] له.»[۱۴]

ثمّ قال في تعليقٍ يليه: «وجود كلّ موجود هو للأوّل؛ لأنّه فائض عنه و وجوده هو له؛ فوجوده مباين لساير[۱۵] الموجودات[۱۶].»[۱۷] و «أنّ كلّ شيء هو[۱۸] له فإنّما هو له[۱۹] من ذاته، لا من غيره؛ و أنّ صفاته التي يوصف بها هي له على وجهٍ أعلىٰ و أشرف مِن المفهوم مِن تلك الصفات؛ فالحيوة له على وجهٍ أعلىٰ و أشرف من المفهوم من معنى الحيوة، و كذا العلم[۲۰] فإنّه له على[۲۱] وجهٍ أعلىٰ و أشرف من المفهوم من معنى العلم؛ فإنّ العلم فينا عرض[۲۲]، و هو[۲۳] من صفات ذاته، بل هو ذاته؛ و لذلک[۲۴] يوصف بأنّه العلم و[۲۵] العالِم.»[۲۶]

و قال في تعليقٍ آخر من موضعٍ آخر: «لوازم الأوّل تكون[۲۷] صادرةً عنه، لا حاصلةً

---

۱. س: ـ و. ۲. ج: تعقّل. ۳. س، ن: الأسباب.
۴. ج، س: تحصّل. ۵. ج: تعقلها. ۶. التعليقات: و إنّ.
۷. ج: ـ فإنّ ذاته. ۸. التعليقات، ص ۱۵۳. ۹. التعليقات: ـ تعالى.
۱۰. و ما هي إلّا بينونة الصفة لأنّها هي أُمّ أنحاء البينونات التي يليق بجناب الأقدس، كما يشهد قوله عمّا قريب: «و هو من صفات ذاته» تِلْوَ قوله: «بل هو ذاته» أي كما كان ذاته الواجب عينَ ذاته كذلک ذاته العلم، ذاته القدرة، ذاته الحياة، بلاتعدّدٍ و تمايزِ العياذ باللّه فيه، و كلّها عين ذاته، إنّما التميّز بحسب الإسم؛ أي ما يشار بلفظٍ أتى تعبيرها بمعرفتنا. «علي النوري، وفّقه اللّه بفهم الحقائق إن شاء اللّه»
۱۱. ج: ستفعله.
۱۲. س: تعقّلي. ۱۳. س: قايلي. ۱۴. التعليقات، ص ۱۵۷.
۱۵. التعليقات: لوجود ساير. ۱۶. ج، ن: الوجودات. ۱۷. التعليقات، ص ۱۵۸.
۱۸. التعليقات: ـ هو. ۱۹. ج: ـ فإنّما هو له. ۲۰. س: للعلم.
۲۱. ج: ـ على. ۲۲. التعليقات: فإنّ العلم هنا عرضي. ۲۳. التعليقات: + له.
۲۴. التعليقات: فلذلک. ۲۵. التعليقات: ـ العلم و. ۲۶. التعليقات، ص ۱۵۸.
۲۷. ج: يكون.

فيه؛ فلذلک لايتكثّر بها؛ لأنّه مبدؤها، و ما فيه هي لازمة له على أنّها صادرة عنه، لا على أنّها حاصلة فيه؛ فلذلک[1] لايتكثّر بها[2] و هو موجبها.»[3]

و قال في تعليقٍ آخر منه: «كما أنّ وجود الأوّل ـ تعالى[4] ـ مباين لوجود الموجودات بأسرها فكذلک تعقّلُه مباين لتعقّل الموجودات، و كذلک جميع أحواله؛ فلايقاس حال[5] من أحواله إلى ما سواه؛ فهكذا يجب[6] أن يعقل حتّى يسلم[7] من التشبيه، تعالى عن[8] ذلک علوّاً كبيراً[9].»[10]

و[11] في المبدأ و المعاد قال: «فعقله للكلّ على الجهة التي تخصّه هي إرادته، لا شيء آخر؛ و هذه الجهة هي أن يعقل ذاته مبدأً للكلّ؛ فليعقل[12] الكلّ بالقصد الثاني، و معقوله بالحقيقة واحدٌ منسوبٌ إلى الكلّ نسبةَ المبدأ.»[13]

و في كتابه عيون الحكمة قال: «و هو عالم لا أنّه مجتمع المهيّات، بل لأنّه مبدؤها و عنه يفيض وجودها، و هو معقول وجود الذات[14] و ليس أنّه معقول وجود الذات، غير أنّ ذاته مجرّدة عن الموادّ و لواحقها التي لأجلها يكون الموجود[15] حسّياً لا عقلياً.»[16]

فأمّا عبارته في[17] الإشارات[18] [۱۷۷] فإنّ المحضرمين في نيل [۱۷۸] مغزاها و

---

۱. س: فتلک.

۲. ج: ـ لأنّه مبدؤها، و ما فيه هي لازمة له على أنّها صادرة عنه، لا على أنّها حاصلة فيه؛ فلذلک لايتكثّر بها.

۳. التعليقات، ص ۱۸۰: «لوازم الأوّل تكون صادرةً عنه، لا حاصلة فيه؛ فلذلک لاتتكثّر بها؛ لأنّه مبدؤها...و صفاته هي لازمة لذاته على أنّها صادرة عنه، لا على أنّها حاصلة فيه؛ فلذلک لايتكثّر بها و هو موجبها.»

۴. التعليقات و ج: ـ تعالى. ۵. التعليقات: فلاتقاس حالة ۶. ج: بحسب.

۷. س: يُسلّم. ۸. س: ـ عن. ۹. التعليقات: ـ علوّاً كبيراً.

۱۰. التعليقات، ص ۱۲۱. ۱۱. س، ن: + في كتابه. ۱۲. ج، ن: فيعقل.

۱۳. المبدأ و المعاد، ص ۲۰: «فعقله للكلّ على الجهة التي تخصّه هي إرادة لا شيء آخر؛ و هذه الجهة هي أن يعقل ذاته مبدأً للكلّ بالقصد الثاني؛ فعقل الكلّ بالقصد الثاني، و معقوله بالحقيقة واحد منسوب إلى الكلّ نسبة المبدأ.»

۱۴. عيون الحكمة: + و أنّه مبدأ. ۱۵. ج: الوجود.

۱۶. رسائل إبن سينا، عيون الحكمة، ص ۷۲. ۱۷. ن: + كتابه.

۱۸. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، صص ۳۰۳ ـ ۳۰۲: «و لعلّک تقول: إن كانت المعقولات لاتتّحد بالعاقل و لا بعضها مع بعض لما ذكرت؛ ثمّ قد سلّمت أنّ واجب الوجود يعقل كلّ شيء؛ فليس واحداً حقّاً، بل هناک كثرة. فنقول: إنّه لمّا كان ←

اللاحنين[١] في أخذ معناها يظنّون أنّ سبيلها الرجوع عن طريقته المستقيمة في ساير كتبه إلى إثبات علمٍ صوريٍّ للّٰه ـ سبحانه ـ على أن تكون للموجودات صور علمية منطبعة في ذاته ـ سبحانه[٢] ـ غير ثالمة في وحدة ذاته الأحدية، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

و إنّما تلك الحضرمة وقعت أوّل ما وقعت لصاحب الإشراق في كتاب المطارحات[٣] حيث ظنّ به ذلك الظنّ؛ فعيّره[٤] بذلك [١٧٩] تعييراً[٥] [١٨٠] مستطيراً؛ ثمّ سَرَتْ تلك الشكيمة في أفهام المقلّدين و فَشَتْ في[٦] أذهان المتعلّمين؛ و أنّ[٧] كلام الإشارات كأنّه لفي[٨] براءةٍ عمّا رُمي به، و ليس مساقه إلّا إلى أنّ العليم الحقّ يعلم جملةَ ما بعد ذاته من حيث يعلم نفسَ ذاته؛ إذ نفس ذاته هو الجاعل التامّ الموجب لِما بعد ذاته؛ فذاته بذاته نفس العلم التامّ بكلّ شيءٍ هو غير ذاته، كما هو نفس العلم التامّ بنفس ذاته.

و كثرة معلوماته التي هي[٩] لوازم ذاته و صادرة عن ذاته لاتنثلم[١٠] في وحدة علمه المحيط التي هي بعينها وحدة ذاته الأحدية الحقّة؛ إذ كثرة اللوازم و المعلومات إنّما تستوجب كثرةَ الإضافات العارضة للذات الأحدية؛ و أنّ كثرة[١١] السلوب و الإضافات العارضة للذات لاتنثلم ثلمةً في وحدة الذات و في أحديّتها أصلاً، بل إنّما غاية ما تستوجبه للذات[١٢] كثرةَ الأسماء لا غير.

→

تعقّل ذاته بذاته ثمّ يلزم قيموميّته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جائت الكثرة لازمةً متأخّرةً لا داخلةً في الذات مقوّمةً لها؛ و جائت أيضاً على ترتيب؛ و كثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لاينثلم الوحدة؛ و الأوّل يعرض له كثرة لوازم إضافية و غير إضافية و كثرة سلوب؛ و بسبب ذلك كثرة الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته.»

١. ج: اللاحقين. ٢. ن: ـ على أن تكون للموجودات صور علمية منطبعة في ذاته سبحانه.

٣. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق ج ١(المطارحات)، صص ٤٨٦ ـ ٤٧٥. ٤. ج، س، ن : فعيّره.

٥. ج: تغيّر؛ س، ن: تغيّراً. ٦. ج: و قست في افهام المقلّدين و. ٧. ج: المتعلّمين فإنّ.

٨. ج: كفى. ٩. ن: ـ هي. ١٠. ج: لاينثلم.

١١. ج: كثر. ١٢. س، ن: الذات.

تقويم
في إثبات امتناع كون علم الواجب بالأشياء بواسطة الصور المرتسمة في عقل أو نفس، و بيان طريق صدور المجعول الأوّل و الصور المرتسمة فيه، و كيفية جود الواجب

و مِن حيث انصرح امتناعُ انطباعِ صور علمية في ذاته ـ تعالى ـ انصرح أيضاً أنّه لا يسوغ أن يكون سبيلُ[۱] علمِه ـ سبحانه ـ بالأشياء و مرصادُ انكشاف الأشياء له ـ سبحانه ـ أن تكون[۲] للأشياء صور مرتسمة في عقل أو نفس؛ فيكون أيّهُما كان كالموضوع لتلك الصور المرتسمة و هي معقولته على أنّ هي فيه، و معقولة الفيّاض الحقّ على أنّ هي عنه، و هو يعقل[۳] من ذاته أنّه مبدأ لها جاعل إيّاها؛ إذ لزوم أن تكون الذات عريّةَ الحقيقة في مرتبة نفسها عن العلم[۴] بالأشياء و أن تكون[۵] غيرَ واجبةٍ بالذات من كلّ جهة؛ و أن تكون[۶] مستكملةً بغيرها؛ و أن تكون[۷] لغيرها تأثيرٌ في كمالها و فيما هو كمال لها و في تحليتها بما هو كمال لها على هذا التقدير ألزم و أوضح.

ثمّ أيضاً يكون إذ[۸] ذاک من المجعولات ما المعقول منه[۹] انّ الجاعل الحقّ مبدأ له لا بتوسّط صورةٍ علميةٍ[۱۰] تسبقه سبقاً بالذات، بل إنّه فائض التقرّر و الوجود عنه أوّلاً لا عن علمٍ له به[۱۱] قبل الإفاضة قبليةً بالذات، و هو ذلک العقل أو النفس؛ و ما المعقول منه أنّه[۱۲] مبدأٌ له بواسطة صورةٍ علميةٍ سابقةٍ بالذات؛ فهو يفيض عنه في الدرجة الثانية، و هو ما بعد المجعول الأوّل الذي هو موضوع تلک الصور؛ و تلک الصور العلمية المرتسمة أيضاً تدخل في جملة ما الجاعل الحقّ يعقل ذاتَه مبدأً له، و هي لا محالة ليست مسبوقةً بصورٍ أُخرىٰ قبلها.

فإذن يلزم أن لا يكون صدور تلک الصور و صدور المجعول الأوّل الذي هو محلّها

---

۱. س: أن يكون على.
۲. ج: يكون.
۳. ج: تعقل.
۴. ج: علم.
۵. ج: يكون.
۶. ج: يكون.
۷. ج: ـ أن تكون؛ ن: ـ تكون.
۸. ج: أو.
۹. ج: ما لمعقول منه؛ س: المعقولات.
۱۰. س: ـ علمية.
۱۱. ج: ـ به.
۱۲. ج: ـ أنّه.

عن الجاعل الحقّ على سبيل أنّها عُقلت فجُعلت[1].

و مِن المقترّات في مقارّ حكم العقل بالبرهان أنّ مرصاد الجود الواجب في السنّة الإلهية أن يؤتى بجودِه و رحمتِه كلَّ ممكن الوجود الخيري[2] وجودَه الخيري الممكن، و أنّ سنّة الجوادِ الحقِّ و المفيضِ المطلقِ في إفاضته لأيّ شيءٍ كان أنّه إذا عقله خيراً بعلمه الحقّ جعله و أفاضه بجوده المطلق؛ فكلّ ما قد علمه خيراً[3] في نظام الوجود فقد جعله عن علمه بوجه خيريّته؛ فالأشياء بأسرها عُقلت من ذاته ـ سبحانه ـ خيرات في نظام التقرّر؛ فجُعلت و اُفيضت من تلقاء صُنعه[4] الحكيم بجوده التامّ و رحمته الواسعة.

تقويم
في إبطال كون علم الواجب بالأشياء عن طريق الصور الأفلاطونية

و مِن هذه السُبُل[5] يستبين أيضاً إبطالُ تصحيح[6] العلم بالأشياء [۱۸۱] من الصور الأفلاطونية؛ أي أن يكون[7] علمه ـ تعالى ـ بالأشياء من حيث[8] يكون لها وجودٌ مفارقٌ لذاته ـ سبحانه ـ و لساير الذوات، كصور معلّقة و مُثُل مفارقة على ترتيبات موضوعة في صُقع الربوبية؛ على أنّها في نفسها ممّا تجشّم القول به لا معاد له إلى[9] التحصيل و لا سبيل له إلى الصحّة.

تقويم
في بيان الحقّ في مسألة علم الواجب بما عداه، و ملاك العلم الحضوري الفعلي

بل[10] إنّ سبيل القول[11] الفصل الذي به [۱۸۲] يصاب مفصل المسألة و ينال[12] [۱۸۳] محزّ

---

۱. س: و جعلت.
۲. ج: الخير.
۳. ن: خير.
۴. ج: صنعته.
۵. ن: هذا السبيل.
۶. ج: التصحّح؛ ن: تصحّح.
۷. س: أى بكون.
۸. ج: معيث.
۹. ج: لمعاد إلى؛ ن: لا معاد إلى.
۱۰. ج: هل.
۱۱. ج: ـ القول.
۱۲. ج: يقال.

المعرفة إنّما مَمشاه و مَسعاه أن تتحقّق و تقول[۱]: إنّ العلم بالشيء بالذات ـ و إن هو إلّا العلم الشروقي ـ يتصحّح بأن تكون صورته العلمية البازغة الحاضرة بالذات إمّا هي بعينها جوهر هويّته العينية و نفس ذاته الموجودة[۲] على الأصالة؛ و إمّا هي ما ليس هو دون نفس هويّته و جوهر ذاته بل إنّه أقوىٰ[۳] منها و أبلغ في تصحيح الانكشاف البتّة؛ إذ هي بعينها نفس ذات جاعلها[۴] التامّ من كُنه[۵] الحيثية التي منها [۱۸٤] ينبجس[٦] نفس ذات المجعول و جوهر هويّته انبجاساً أوّلياً.

فقد تلونا عليک غيرَ تارةٍ أنّ هويّة[۷] المسبّب من اللوازم الأوّلية لمهيّة[۸] سببه[۹] التامّ، و أنّ ذات المجعول مِن ذات الجاعل التامّ في الارتباط [۱۸۵] التباعي كنحو الظلّ مِن ذي الظلّ، كلّا انّ ما هناک[۱۰] مِن التباعة [۱۸٦] و الضراعة [۱۸۷] و الالتزاق[۱۱] و الارتباط و الانبجاس و الانقهار[۱۲] [۱۸۸] لايراز[۱۳] و لايقاس و لايشتبه و لايكنّه و لايحدّ و لايحزر[۱۴].

و كأنّكم معشر المتعلّمين إلّا المطبوع على قلوبهم، متبصّرون بما بصّرناكم أنّ القيّوم الحقّ هو الجاعل التامّ بنفس ذاته الأحدية لشخص الإنسان الكبير؛ و هو نظام الخير الجملي لعوالم[۱۵] الجائزات بأقطارها الطولية و العرضية بأسرها قاطبةً؛ فإذا [۱۸۹] حدلقت فيه بالتشريح[۱٦] صادفت أشرف أعضائه النورية[۱۷] القدسية و هو أسبق أجزائه في سلسلة البدؤ الطولية أوّل المنبعثات[۱۸] و الصوادر و المبدع الأوّل المنبجس عن نفس مرتبة الذات الأحدية الحقّة السبحانية بنفس الذات؛ ثمّ ما يتلوه في الرتبة العقلية تالياً إيّاه[۱۹] في درجة الانبعاث و المجعولية؛ و هكذا على الترتيب[۲۰] السببي و المسبّبي المتنازل طولاً و عرضاً

---

۱. ج. إنّما هو ممشاة و مسعاة أ يتحقّق و يقول.
۲. ج: الوجوده.
۳. ج: جوهر ذاته هل إنّه الذي
۴. ج، س: جاعله.
۵. ج: كُننه.
٦. ج: ينجس؛ س : انبجس.
۷. ن: هويّته.
۸. س: المهيّة.
۹. ج: السبب.
۱۰. ن: هنالک.
۱۱. ج: الافتراق.
۱۲. ج: الانقهاء.
۱۳. س، ن: لايزار.
۱۴. ج: لايجوز؛ ن: لايحزن.
۱۵. ج: بعوايم.
۱٦. ج: بالتشرع.
۱۷. س: التورية.
۱۸. س: المنبعاث.
۱۹. ج: ـإيّاه.
۲۰. ج: الترتّب.

في كلٍّ مِن سلسلتَي الوجودِ: البدويّةِ و العوديّةِ إلى أقصى النظام.

و قد كنّا أغنينا أسماعَكم و أفئدتَكم بما [۱۹۰] أجديناكم من القول في أنّه إنّما سبيل صدور الشيء الواحد المركّب عن جاعله التامّ صدورُ أجزائه بالأسر عنه؛ و ليس لذاته الوحدانية المركّبة[1] الموجودة[2] صدورٌ مستأنفٌ وراء صدورات الأجزاء بالأسر.

فإذن [۱۹۱] قد آن[3] لعقولكم أن تستيقن أنّ العليم الحقّ يعلم مِن نفسِ ذاتِه الأحديةِ ما أنّه مبدأ له، و ذاته مبدأ لكلّ تقرّرٍ و وجودٍ و لكلّ كمالٍ و نظامٍ؛ فهو ـ سبحانه ـ يعلم مِن نفس ذاته كلَّ هويّةٍ شخصيةٍ و كلَّ طبيعةٍ مرسلةٍ؛ فذاته الأحدية علم بسيط[4] تامّ بكلّ شيء و كلّ مرسل و شخصي و كلّي و جزئي، ظاهر له[5]، مكشوف عنده مِن نفس ظاهريّته الأولىٰ؛ فلذلك يعلم جملةَ الأشياء دفعةً واحدةً من غير أن يتكثّر ذاته بها أو تتقرّر[6] صورها في ذاته.

فالعالم الربوبي واسع عظيم جدّاً، ليس في وُسع العقول اكتناهُ سنّةِ واسعيّته[7] و عظيميّته أصلاً، و هو بعين[8] ذاته الأحد الحقّ من كلّ جهة لجملة الأشياء، كما الصورة العلمية للمعلوم، ولكن لا على مشاكلة الصور العلمية المفقوهة و لا على الشاكلة [۱۹۲] المكنوهة[9]، بل على أعلىٰ[10] الأطوار و أسبغ السُنَن المتعالية عن فرجار التحديد و التكنيه في تصحيح الانكشاف، و العلم بالأشياء المتقدّم على تقرّرها بمعنى الصورة العلمية و بمعنى مناط[11] الظهور و ملاک[12] الانكشاف و بمعنى ما به الظهور و الانكشاف جميعاً هو نفس ذاته الأحدية الحقّة سبحانه.

فذاته ـ سبحانه ـ في مرتبة ذاته هو العلم التامّ و فوق التمام بالأشياء كلّها قبل الجعل

---

۱. ن: ـ المركّبة. ۲. س: + و. ۳. ج: انّ.

۴. ج: بسيطة. ۵. ن: ـ له. ۶. ج: يتقرّر.

۷. ج، ن: واسعية. ۸. ج: عظيمية أصلاً و هو تعيّن.

۹. هامش «س»: منه كُنِهَ بكذا فهو مكنوه؛ أي محدود الكنه، كما نُهم بكذا فهو منهوم؛ أي مولع به، و سُطح جسم بكذا فهو مسطوح؛ أي بُسط بسطحٍ مبسوطٍ. «منه سلّمه الله» ۱۰. ج: ـ أعلىٰ.

۱۱. س: مناطه. ۱۲. ج: هلاک.

و الإفاضة؛ ثمّ الأشياء تفيض عنه معلومةً مكشوفةً غير محجوبة و لا مزدادة ظـهوراً و انكشافاً لديه، بل هي تكون حين الوجود على ما كانت عليه قبل التقرّر من الظاهرية له و المكشوفية عنده من غير ازدياد في الظهور له و[۱] اشتداد في الانكشاف عنده؛ و فيضان الأشياء عنه منكشفةً ـ حدوثاً و بقاءً[۲] ـ فيضاناً مبايناً لذاته هو نفس معلوميّتها[۳] له أخيراً عند التقرّر؛ فالجعل و الإيجاد تفصيل العلم المتقدّم.

و بالجملة: القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ ذكرُه ـ [۱۹۳] مبدأ كلّ[۴] فيض و هو ظاهر بذاته؛ فهو بما هو ظاهر لذاته ينال الكلّ من ذاته؛ فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه؛ فعلمه بذاته و بالكلّ بمعانيه جميعاً إلّا المعنى المصدري نفسُ ذاته سبحانه.

ثمّ علمه بالكلّ بمعنى معلومية الكلّ له؛ و الصور العلمية الحاضرة حين تقرّر الكلّ على التفاصيل عينُ الكلّ و نفسُ جوهر الذوات و الهويّات الموجودة المتفاصلة و بعد ذاته ـ سبحانه ـ فيُكثّر علمه بالكلّ؛ أي مـعلومية الكـلّ، و الصـور[۵] العـلمية المـفصّلة الحاضرة التي هي نفس ذوات الأشياء بأعيانها لدى التقرّر بعد ذاته ـ سبحانه ـ و يتّحد الكلّ في الصور[۶] العلمية من قبل التقرّر و في مناط الظاهرية و ملاک المكشوفية و في ما به الظهور و الانكشاف[۷] مطلقاً بالنسبة إلى ذاته سبحانه.

فذاته ـ سبحانه ـ[۸] هو الكلّ في وحدة من حيث الظهور و الانكشاف و إن كـانت الكلّ من حيث[۹] الحقيقة و اللوازم في[۱۰] قصيا النأى[۱۱] و السقوط عن جناب قدسه و حريم كماله؛ و ذاته ـ سبحانه ـ أولىٰ بأن يكون علماً بالكلّ من تلک التفاصيل الفائضة عـن ذاته[۱۲]، و عن علميّة ذاته بالنسبة إلى كلّ شيء.

---

۱. س: ـ و.
۲. ج، س: + و.
۳. ن: معكوميتها.
۴. ج، س: لكلّ.
۵. ن: الظهور.
۶. ن: الصورة.
۷. ج: ـ جميعاً هو نفس ذاته الأحدية الحقّة ... و في ما به الظهور و الإنكشاف.
۸. ج: ـ فذاته سبحانه.
۹. س: + الظهور و الانكشاف و إن كانت الكلّ من حيث.
۱۰. ج: ـ في.
۱۱. ج: فصيا الناى.
۱۲. ج: ـ سبحانه أولىٰ بأن يكون علماً بالكلّ من تلک التفاصيل الفايضة عن ذاته.

[١٩٤] و هذا بابٌ فسيحُ الساحة، كأنّا كنّا[١] قد أوفيناه حقَّه من الاستقصاء[٢] في كتاب التقديسات.

تقويم
في إثبات عدم اعتبار الوجود الفعلي لمعلومات الواجب في علمه الفعلي بها

فإذا اقترّ[٣] لديک أنّ مناط الظهور و ملاک الانكشاف في العقل التامّ ـ و هو العقل الفعلي ـ من تلقاء عقل الأسباب ظهورُ تأدية الأسباب و ظاهريةُ الجاعل التامّ من حيث كُنه ذاته و من كُنه حيثية التي هو بها[٤] جاعلٌ تامٌّ[٥]، و[٦] أنّه مهما يكن ذلک لم يكن لوجود المعلوم حظٌّ و نصيبٌ من المدخلية في تصحيح أصل الانكشاف أو أشدّيته و اشتداده[٧] أصلاً، بل هنالک يكون إذاما كان المعلوم داخلاً في التقرّر بالفعل [١٩٥] وجوده بالفعل من الأُمور الملغاة[٨] الاعتبار رأساً في أمر الانكشاف و يكون إنّما هو الداخل في الشيء المعلوم المنكشف، لا المعتبر فيما هو مناط[٩] الانكشاف و ملاک المعلولية.

و ممّا قد تمّ عندک نورُ برهانِه أنّه لا شيء إلّا القيّوم الواجب بالذات ـ جلّ ذكرُه ـ يعقل شيئاً مّا عقلاً فعلياً تامّاً من جهة الإحاطة بجملة الأسباب المتأدّية[١٠] إليه، و العلم بها بجواهر ذواتها و أكناه حقائقها، و أنّه ـ عزّ سلطانُه ـ هو الذي يعلم كلَّ ما عدا ذاته علماً فعلياً تامّاً على ذلک[١١] السبيل من تلک الجهة.

فإذن[١٢] عساک لم تَکُ تعتريک[١٣] ريبةٌ في أنّ العليم الحقّ ـ جلّ مجدُه ـ ليس هو مَن يكون تحقّقُ علمِه بالفعل أمراً مرهوناً بوجود معلوماته بالفعل؛ فإنّ ذاته الحقّ الذي هو نفس الوجود الحقّ و ينبوعُ الوجودِ كلّه هو العلم التامّ و ما به العلم التامّ بجملة الأشياء قبل

---

١. ن: ـ كنّا.
٢. ج: الاستصفاء.
٣. ج: أقرّ.
٤. ج: بها.
٥. س: التامّ.
٦. ج، س: ـ و.
٧. س: اشداده.
٨. س: لملغاة.
٩. ج: مقاط؛ س: ـ مناط.
١٠. ج: المؤدّية.
١١. ن: ـ ذلک.
١٢. ج: و إذن.
١٣. ج: يعتريک.

وجودها و مع وجودها.

فهو ـ جلّ سلطانُه ـ يعلم جملةَ الأشياء عند وجودها بعللها و أسبابها عند وجودها[۱]، كما كان يعلمها قبل وجودها[۲] مِن غير أن يستفيد مِن وجودها معرفةً [۱۹۶] طريّةً و عقلاً جديداً و علماً [۱۹۷] طارفاً أو يشتدّ[۳] عند تقرّرها علمُه السابق و تزداد خبرتُه القديمة؛ تعالى عن ذلك كلِّه علوّاً كبيراً؛ إنّما المتجدّد و الطارف معلوماته لا علمه، و جميع علومه بما عدا ذاته علومٌ فعليةٌ مِن سبيل الإحاطة بالعلل و الأسباب قبل وجود المعلولات[۴] و مع وجودها على سنّة واحدة غير متبدّلة و لا متحوّلة.

[۱۹۸] فهذا مُصاصُ المعرفةِ [۱۹۹] و صَرَحُ الحقِّ و[۵] صُراح القولِ القَراح في هذه المسألة مِن صلب الحكمة؛ و قد تساطعتْ بذلك نصوص الأحاديث عن سادتنا المقدّسين و لا سيّما إمام الأئمّة و سيّد الأمّة، أميرالمؤمنين[۶] ـ صلوات اللّه و تسليماته عليه و عليهم أجمعين ـ على أرسخ[۷] الوجوه غرقاً في البلاغة العقلية؛ و شركائنا الدارجون في الفلسفة، و هم العقلاء[۸] الثقات[۹] و الحكماء [۲۰۰] الأثبات و لا سيّما الذي ساهمنا[۱۰] منهم في رياسة هذا العلم مِن قبل قد بلغت[۱۱] أقاويلُهم فيه مِن [۲۰۱] طَسْقِ التحصيل النصابَ الأتمَّ و القسطَ الأوفرَ.

تصحيح
في العلم الإجمالي و التفصيلي

هل [۲۰۲] تثقّفتَ[۱۲] في[۱۳] كتاب النفس مِن علم ما [۲۰۳] سِيسَتْ عليه الطبيعة: [۲۰٤] فتحقّقتَ أنّ الإدراكات النفسانية إحساساتها[۱۴] و تخيّلاتها و تعقّلاتها المتبدّدة[۱۵]

---

۱. س: ـ عند وجودها.
۲. ن: + بعللها و اسبابها عند وجودها كما كان يعلمها قبل وجودها.
۳. ج: يشهد.
۴. ج، ن: المعلومات.
۵. ن: ـ صرح الحقّ و.
۶. ج: إمام المرضين.
۷. ج: أبلغ.
۸. ج: ـ العقلاء.
۹. ج: الثقاة.
۱۰. ج: شاهمنا.
۱۱. س: من قبل بلغت.
۱۲. ج: تثفقت.
۱۳. ن: من.
۱۴. س: حساساتها.
۱۵. ج: المبتداءة.

المبادي؛ فالمناسب إمّا أثراً[١] [٢٠٥] و رسماً عن روسمٍ[٢] هيولانيّ هو شاخصٌ حسّيٌّ [٢٠٦] أو نقشاً و رشماً عن روشمٍ قدسيّ هو [٢٠٧] طابَعٌ عقليٌّ على لونين مختلفين:

إجمالي بسيط بصورةٍ[٣] وحدانيةٍ جامعةٍ.

و تفصيلي كثراني بصورٍ متعدّدةٍ[٤] [٢٠٨] مختزلةٍ.

و الصورة الواحدة الجملية مشروح و محدود بالتفاصيل المتكثّرة أو مبدأ و ينبوع لها؛ و الإجمال و التفصيل شأنان من شئوون الإدراک مختلفان في نحو الانكشاف؛ و الشيءُ ذو الصورةِ[٥] العلميةِ المدرَکُ المنكشفُ بها أمرٌ مشترکٌ في الصورتين منحفظٌ بعينه مِن غير تنقّصٍ و تزيّدٍ فيه أصلاً؛ و لذلک ما انّ الحدّ[٦] هو بعينه المحدود[٧] بحسب الملحوظ[٨] المدرَک لا بحسب نحو اللحاظ و الإدراک.

فالعقل اليقيني المضاعف البسيط الفائض بالرشح أو الانعكاس عن عالَم الأنوار العقلية على النفس في المرتبة التي هي العقل بالفعل بصورةٍ وحدانيةٍ مبدأ التفاصيل[٩] المرتّبة[١٠] الفكرية المتقرّرة في النفس لا[١١] دفعةً و معاً، بل صورةً فصورةً على التدريج[١٢] و الترتيب.

و مِن ذلک إذاما نوظرت في مسألةٍ [٢٠٩] فهجس في سرّک علمُها اليقيني المضاعف دفعةً بصورةٍ بسيطةٍ[١٣]؛ ثمّ إذا هي بعينها تنقش[١٤] في نفسک التفاصيل المتسانحة لک شيئاً فشيئاً[١٥] في ترتيب الأجوبة مِن غير ازدياد و اشتداد منک في [٢١٠] قَنيصِک و في يقينک. فتلک المرتبة البسيطة عقلٌ إجماليٌّ هو الراسم للمراتب الأخيرة المتتالية التي هي العلوم التفصيلية، و هو علم بتلک المفصّلات لا محالة لا بالقوّة بل بالفعل ولكن[١٦] بصورةٍ واحدةٍ بسيطةٍ[١٧]، كما أنّه علم بالمسألة[١٨] بالفعل لا بالقوّة، و كيف لا و أنت في

---

١. ن: و المناسب إمّا أثراً أو. ٢. ج: وسم. ٣. ج: تصوّرد.
٤. س: متعدّد. ٥. س: + من. ٦. ج: الحقه.
٧. ج: الحدود. ٨. ج: اللحوظ. ٩. ج: التفاصل.
١٠. ن: المترتّبة. ١١. س: إلّا. ١٢. ج: بل صور فصورة على التدرّج.
١٣. ج: تصوّر بسيط. ١٤. س: تنفس. ١٥. ج: ـ فشيئاً.
١٦. ج: وليكن. ١٧. ج: بسيط. ١٨. ن: ـ بالمسألة.

حالتَيک على يقينک بعينه؟! و أنّه لا محالة أحقّ بالعلمية مِن المراتب المفصّلة التي هي مرسوميّته[١] و منقوشيّته[٢]، كما القوّة و القدرة على حمل مرتبة وزينة[٣] بعينها من ثقيل[۴] بعينه قوّةٌ و قدرةٌ بالفعل على حمل كلٍّ مِن شخصياتها[۵] المعيّنة بحسب موادّها المتكثّرة.

فإن لاجّ الملاجّون في الاستنكار مِن المتكلّفين و مِن المتفلسفين و مَن ممّن سبق زماننا [۲۱۱] شاخ في الفلسفة المعزيّة إلى الرواقيين و الإشراقيين أنّ المرتبة الإجمالية عقل لا بالفعل بل بالقوّة القريبة من الفعل؛ فقل: يا قوم! أ لستم تفقهون فتفرّقون بينها بالنسبة إلى تفاصيلها و بين العلم بالأصل، كـ«كلّ إنسانٍ حيوانٌ» بالنسبة إلى الفروع، كـ« زيدٌ حيوانٌ » و « عمروٌ حيوانٌ »؛ فهناک إنّما[٦] العلم بالقوّة القريبة من الفعل أشدّ القرب من جهة الافتقار إلى أن يعلم أمرٌ آخر مستيسر التعرّف[٧] هو الصغرى المستسهلة الحصول.

أمّا المرتبة البسيطة الإجمالية فبنفسها[٨] من دون اعتناق أمرٍ آخر أو انكشافٍ آخر أصلاً تتنوّع[٩] المراتب التابعة المتتابعة التنوّع التي هي العلوم التفاصيلية[١٠]؛ فالعقل الإجمالي كأنّه هو بعينه جملة تلک العلوم[١١] التفاصيلية في وحدة.

تصحيح

في كيفية انكشاف الصور العلمية المتعدّدة للنفوس البشرية

فأمّا نفس تلک الصور العلمية المتتابعة التنوّع[١٢] فليست هي بتكثّراتها[١٣] التفصيلية حاصلةَ الانكشاف في المرتبة البسيطة انكشافها الحاصل في المراتب التفاصيلية، بل إنّما انكشافها[١۴] بنحوٍ آخر وحدانيّ بسيطٍ؛ إذ ليس في مُنَّةِ النفسِ البشريةِ بما هي نفس؛ أعني

مادام الروح البخاري يسحرها بسحرٍ هو الغمور[١] في الاشغال البدنية و الإدراكات الحسّية يعتاقها عن صَرَح النور و صريح القدس بعوقِه أن يتعقّل المفصّلات المتكثّرة معاً و يتطبّع[٢] بصورها تطبّعاً مّا دفعةً.

بل غايةُ ما يستتبّ لها من الاستكمال مادام[٣] مكثها في أرض[٤] الغربة و لبثها[٥] في دار الجسد و علقها بأُفق التقضّي[٦] و التجدّد أن تستحصل[٧] الاستعدادَ التامَّ للاتّصال بالعقول الحقّة؛ فيختلس هنا من العقل الذي هو البسيط[٨]؛ فتنبع و تفيض منه الصور المفصّلة في ذاتها بتوسّط الفكرة؛ فتبصر[٩] إذاما[١٠] قد استكملت بالفعل بحيث إذاما أقبلت[١١] على جهة النظر ـ و جهة النظر هي الاتّصال بعالم القدس و الرجوع إلى المبدأ الواهب للعقل، جلّ مجدُه ـ اتّصلت بذلک العالم؛ فأشرق عليها نور القدّوس الحقّ؛ ففاضت[١٢] بالفعل مِن ضوء عالم العقل قوّةُ العقل المجرّد الذي يتبعه فيضانُ التفصيل.

و إذا أعرضت عن تلک الجهة العالية و استغمرتها الجهة السافلة الجسدانية عادت فصارت[١٣] تلک الصورة البسيطة لها بالقوّة ولكن بقوّةٍ قريبةٍ جدّاً مِن الفعل الأوّل لا على شاكلة ما قبل الاستكمال[١٤] و التعليم؛ إذ هي حينئذٍ[١٥] بحيث كلّما شائت[١٦] كان لها أن تتّصل[١٧] بعالم النور اتّصالاً يستوجب[١٨] التطبّعَ بتلک الصورة، مِن غيرِ تجشّمِ اقتناصٍ[١٩] و استينافِ استكمالٍ أصلاً.

فأمّا إذاما تخلّصت عن سجن البدن و وباله، و عن سِجّين الهيولى و نَكالها مقدّسةً

---

١. ج: بسحراء يسحر و الغمور؛ ن: يسحرها بسحره و هو المغمور.
٢. س: تتطبّع.
٣. ج: + في.
٤. ن: الاستكمال ما في أرض.
٥. ج: الغربة و لها.
٦. ج: النقصي.
٧. ج: لايستحصل.
٨. ج: فيخلس من هناک؛ س: فيختلس هنا من العقل الذي هو البسيطة.
٩. ج: فتبصرة.
١٠. ن: إذ ما.
١١. ج: أقلت.
١٢. ج: مفاضت.
١٣. ج: فصلت.
١٤. ج، ن: الاستعمال.
١٥. ج: ـ حينئذٍ.
١٦. ج: شارت.
١٧. ج، ن: تتّصلت.
١٨. ج: تستوجب.
١٩. ج: اقتباس.

طاهرةً عن شوائب الطبيعة و عوارضها؛ فهنالک[1] يحقّ لها أن تتّصل[2] بصُقعِ القدسِ تمامَ الاتّصالِ و تعتنق[3] أعناقَ[4] الأضواءِ العقليةِ صُراحَ[5] الاعتناق[6]؛ فتلقّى[7] هناک الجمالَ العقليَّ و البهجةَ[8] الحقّةَ و اللذّةَ السرمديةَ، كما سيُتلى على قلبک[9] مِن ذي قبل[10]، إن شاء اللّه العزيز.

فإذن النفس مادامت[11] غير مستحقّةٍ إسمَ العقل إنّما تعقّلاتها[12] التفصيلية نفسانيةٌ على سبيل الانتقال مِن معقول إلى معقول على التدريج و الترتيب في أن كان كلّما تحرّزُها عن سحر الطبيعة أكثرَ، و قسطُها مِن رَفض البدن أوفرَ، و ايتمامُها بالأنوار القدسية أقومَ و أتمَّ فعقلُها للمعقولات بعلوم العقول الفعّالة التي هي ظلال العلم الحقّ و فيوضات نوره و إشراقات أشعّته أشبهُ.[13]

تقويم ختامي
فى علمه تعالى بجميع الأشياء،
و أنّه عين ذاته إن كان إجمالياً و غيره إن كان تفصيلياً

علّک إذن[14] أهل أن ألوح لک بالصدق؛ فأقول به على الألسن[15] الفلسفية:

إنّ في علم العليم الحقّ[16] مكشوفية الأشياء له، غير غاربٍ عنه صغيرُها و لا

---

۱. ن: فهناک. ۲. ج: يتّصل. ۳. ج: نعتق.
۴. هامش «س»: أعناق القوم كبرائهم و رؤسائهم. «منه سلّمه اللّه»
۵. ن: ـ القدس تمام الإتّصال و تعتنق أعناق الأضواء العقلية صراح.
۶. هامش «س»: الإعتناق المعانقة. «منه سلّمه اللّه» ۷. ج: فيلقى.
۸. س: + و. ۹. ج: قبللک.
۱۰. هامش «س»: بالتسكين و التحريک معاً. «منه سلّمه اللّه» ۱۱. ج: فانّ النفس مادام.
۱۲. ن: تعقّلا.
۱۳. س: + «كتب بيمناه الفانية، أقلّ عباد اللّه، شيخ محمّد حيدرآبادي، في شهر ربيع الثاني، سنة ۱۰۶۱ بعد الألف من هجرته، عليه التحيّة و الثناء. تمّ بالخير.» إلى هنا تمّت مخطوطة «س». ۱۴. ن: علّک إذ من.
۱۵. ج: السن. ۱۶. ن: + بمعنى.

كبيرُها، إجمالاً و تفصيلاً.

و إنّ العلم الإجمالي بجميع الموجودات هو الجهة الكمالية؛ و هو عين ذاته ـ سبحانه ـ و العلم التفصيلي عين الموجودات و مغاير لذاته سبحانه [١].

و نحو الانكشاف الذي فيه هو من تلقاء وجودات الأشياء و من اللوازم الغير الكمالية اللاحقة لذاته ـ سبحانه ـ على سبيل صرف اللزوم و مجرّد التباعة، من دون تجمّل و استكمال به.

و إنّ نفس ذاته ـ جلّ مجده ـ علمٌ تفصيليٌ بالنسبة إلى الصادر الأوّل بخصوصه، و إجمالي بالنسبة إلى الجميع ممّا لا مَساق له إلى الحكمة و لا معاد له إلى الصحّة.

فقد تحقّقتَ أنّ الإجمال و التفصيل نحوان مختلفان من الانكشاف، و العليم الحقّ ـ جلّ سلطانه ـ لايختلف نحوُ ظهور الأشياء و انكشافها له أبداً، و أنّ انكشافها له عند وجوداتها هو بعينه انكشافها الذي هو له في نفس مرتبة ذاته من تلقاء ظهور ذاته ـ سبحانه ـ و إنّما اللاحق [٢] الداخل في الوجود من بعد اللادخول ـ بعديةً بالدهر أو بالذات ـ ذوات الأشياء المنكشفة و هويّاتها، لا انكشافها له و لا نحوٌ مّا من أنحاء انكشافها له أصلاً.

و هذا التفلسف ليس له أثْلَةٌ في أقاويل رؤساء الفلسفة و كبرائها. إنّما الذي جرىٰ و استمرّ في أقاويلهم أنّ [٣] ذاته ـ سبحانه ـ هو العلم الحقّ البسيط بكلّ شيء و أنّه هو الخلاّق الفعّال [٤] لتفاصيل ذوات الأشياء المعلومة الموجودة الفائضة عن خلّاقيته و فعّاليته معلومةً منكشفةً انكشافها الذي هو بعينه حاصل بالفعل قبل وجودها و عند وجودها [٥] من غير اختلاف و ازدياد.

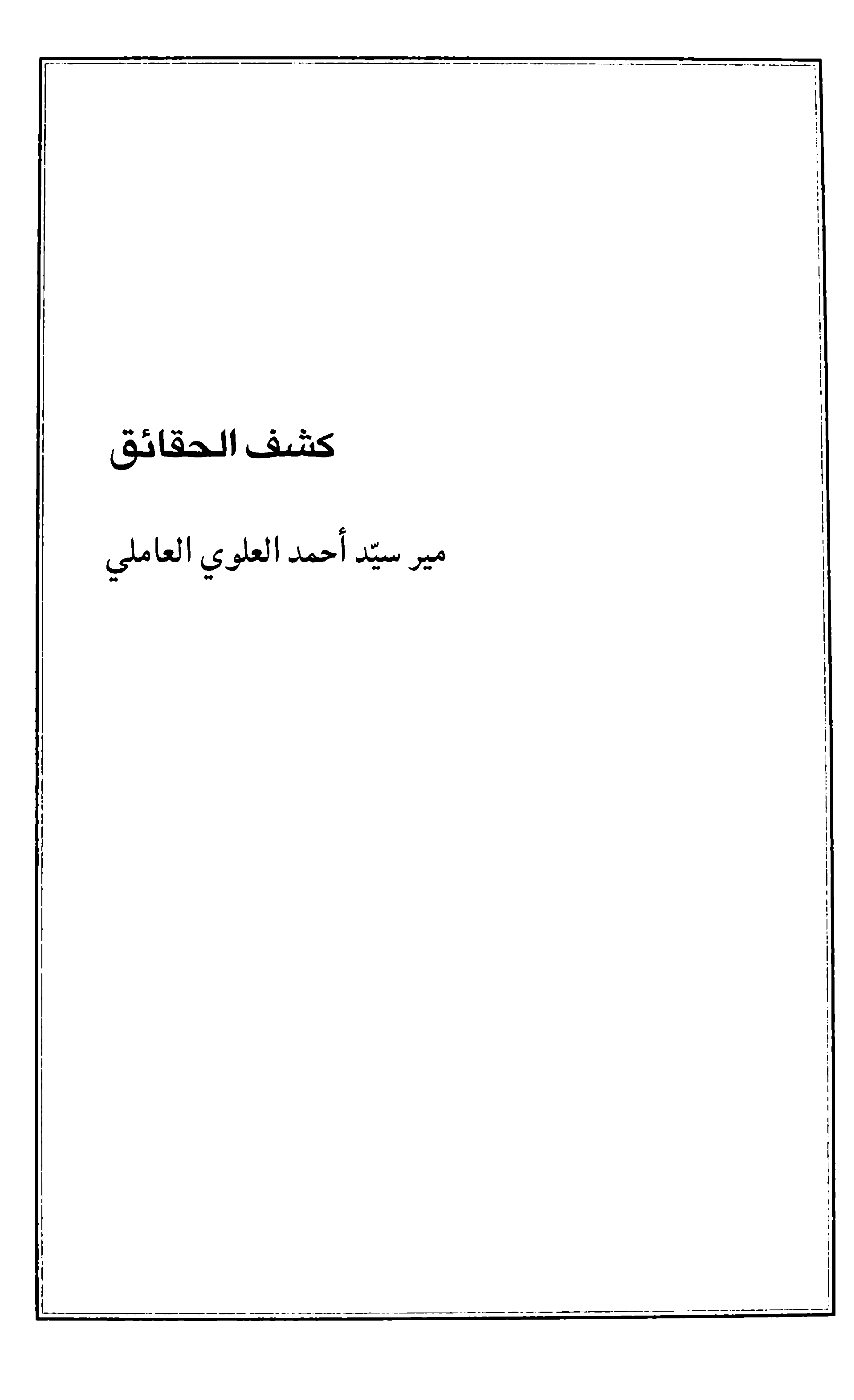
و الذي شاركنا مِن قبل إنّما قال في كتبه ـ الشفاء و النجاة و المباحثات و التعليقات و

---

١. ج: سبحا.
٢. ج: للاحق.
٣. ج: أنّه.
٤. ج: النعال.
٥. ن: ـ عند وجودها.

غيرها ـ[۱] : «إنّه إذا قيل عقل للأوّل[۲] ـ تعالى ـ قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس؛ و إنّه ليس فيه اختلاف[۳] صور مترتّبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضىٰ في كتاب[۴] النفس؛ فهو لذلک يعقل الأشياءَ دفعةً واحدةً من غير أن يتكثّر بها في جوهره أو تتصوّر حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة هو أولىٰ بأن يكون عقلاً من تلک الصور الفائضة عن عقليته[۵]؛ لأنّه يعقل ذاته و أنّه مبدأ لكلّ شيء؛ فيعقل من ذاته كلّ شيء.[۶]»[۷]

۱. إلى هنا تمّت مخطوطة «ج» و يكتب بعده بقلم كاتب آخر: «تمّت بالخير و السعادة.»
۲. ن: الأوّل.
۳. ن: ـ اختلاف.
۴. ن: ـ كتاب.
۵. الشفاء: + و.
٦. ن: ـ بها في جوهره... كلّ شيء.
۷. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) صص ۳٦۳ ـ ۳٦۲.



كشف الحقائق

میر سیّد أحمد العلوي العاملي

[مقدّمة الشارح]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و به نستعين[1]

سبحانک اللّهمّ يا قيّوم الوجود و يا فائض المجد و الجود! أيّدنا بنورک لنخرج من رجس ظلمات أبداننا إلى مشاهدة أنوارک، و خلِّصنا عن غسق الطبيعة لنستنهض عن مراقد غفلة جهالاتنا إلى معاينة أضوائک، و ألهِمنا رشدَک إلى مناهج تنبيهاتک، و اهدِنا إلى عيون الحكمة بـإشاراتک؛ و اشفِنا شفاءً عاجلاً عن سُقم الشبهات بسطع برهانک؛ و نجِّنا عن ظلمات ليالي الأوهام و الخيالات بنور عرفانک.

ربّنا! أفِض علينا من لوامع أنوارک لوامعَ ينكشف بها بدائعُ أسرارک.

يا واهب الحيات و مُلهِم الخيرات! يا غاية الغايات و منتهى الطلبات! يا مسكّن الأرض و محرّک السماوات! صلّ على شمس سماء الرسالة، محمّد الذي أشرقت أراضي قلوب الطالبين بعرفانه و استنار أبصار أولي البصائر العقلية بنور إيقانه.

و خصِّص اللّهمّ عترتَه الطاهرة بأكمل إشراقک، و أوليائک الراشدين إلى بابک أتمّ أنوارک عليهم من الصلوات حظّها الأكمل و من التسليمات قسطها الأشمل.

أمّا بعد، فيقول أفقر عباد اللّه إلى رحمة ربّه الغنيّ، أحمد بن زين العابدين العلويّ: إنّ من المعلوم عند ذوي الأحلام أنّ أهمّ العلوم علم الحكمة و الكلام في الارتقاء إلى أعلىٰ

---

١. ح: + الحمد لمن أنار قلوب المتفكّرين في الآيات بأنوار كماله و نوّر نفوسهم القدسية بأشعّة لمعات جماله و أدار الأرحاء العاليات السائرات حول كعبة جلاله؛ و الصلوة على محيط أنوار الملكوت بالعرفان و مشعشعة إشراقات عالم اللاهوت على الورىٰ بالإتقان، و على آله بروج سماء النبوّة و الهدىٰ و عترته مصابيح الدُجىٰ و مفاتيح خزائن الملک العُلىٰ و خيار من صام و صلّى بعد النبيّ المصطفى

و بعد فيقول أفقر عباد اللّه الغنيّ، أحمد بن زين العابدين العلويّ: إنّي لمّا رأيت كتاب « تقويم الإيمان و تتميم العرفان » كأنّه كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة.

مدارج الأُنس و أرقى معارج القدس، سيّما ما أفرقته في قالب التصنيف على الترصيف بعد أن يُسكّ بسكّة الملك الأعظم أو يكوّى جهته باسم السلطان الأعدل الأكرم.

بُشرىٰ فقد انجرّ الإقبال ما وعدا و كوكب النصر في أُفق العُلىٰ صعدا

ناشر بساط الرأفة على بسيط الغبراء، رافع رايات المكرمة إلى محيط الخضراء، تطأطأ دون سرادقات عظمته رقاب السلاطين، و اكتحل بغبار عتبته أبصار الخواقين؛ حامي عباد اللّه في جمل الآفاق بحُسن كلايته، المحامي عن دين اللّه في جميع الأصقاع بيُمن عنايته، المؤيَّد بالجنود و المعقّبات، المكرّم بغرائب الآيات البيّنات، الثمرة الطيّبة لذرّية بعضها من بعض، صاحب راية ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾[۱] المختصّ بنصّ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَ الإِحْسَانِ﴾[۲] و المنصور على الأعداء بقاطع البرهان، أبوالمظفّر من لطف اللّه الجليّ و الخفيّ، سلطان شاه صفيّ الصفويّ الموسويّ.

اللّهمّ احرسه بعينك التي لاتنام، و انصره بقدرتك التي لاتضام، و وفّقه في شمول السعادة و السلامة بتقوية الإسلام و إجراء أحكام الشرع بالعدالة و الإنصاف بين أصناف الأنام، حمداً له ثمّ حمداً له.

قد تشرّف باسمه الشريف كتابنا الموسوم بـ«كشف الحقائق» الذي علّقته على كتاب تقويم الإيمان و تتميم العرفان من مصنّفات مَن آنستُ بعين البصيرة مِن دوحة شجره الأخضر الطوريّة نوراً، و اقتبستُ من لوحة شجر شاطي وادي أيمن قدسه حظّاً و سروراً يكاد سنا برقه يخطف بالأبصار؛[۳] أعني الحضرة الأُستادية الاستنادية الذي يقتبس الإشراقيّون الأفلاطونيّون نورَ العلم و الحكمة من مشكات إشراقاته، و يصطلي المشّاؤون الأرسطاليسيّون بجذوةٍ من جذواته و قبسٍ من قبساته. كيف و هو ﴿كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ[۴] يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَو لَمْ تَمْسَسْهُ[۵] نَارٌ نُورٌ

---

۱. ص / ۲۶.
۲. ص / ۲۶.
۳. اقتباس من: النور / ۴۳.
۴. ق: ـ لا شرقية و لا غربية.
۵. ق: لم يمسسه.

عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[١]؛ أعني عروة الإسلام و قدوة المسلمين، حجّة الايمان و أُسوة المؤمنين، أُستاد أهل الحقّ و اليقين، أعلم المتأخّرين و المتقدّمين، عارف أسرار الحقائق، كاشف أستار الدقائق، مبيّن رموز المسالک و المسائل، مكمّل علوم الأواخر و الأوائل، ناقد الفلسفة اليونانية، صاحب المعرفة الربّانية، مقوّم العلوم البرهانية، متمّم الصناعات الميزانية، معلّم الحكمة اليمانية، ثالث المعلّمين، بل أوّلهما لو كشف الغطاء من البين و جرّد القول من المين، أدام اللّه تعالى معاليه و قرن بالميامن أيّامه و لياليه.

و بالجملة: انّي سرحتُ بريد النظر في حدائق هذا الكتاب؛ فوجدته كنزاً مخفياً و نوراً عقلياً، بل يكاد يكون[٢] كالشمس[٣] متستّراً من كثرة الأشعّة بسحب الخفاء لكثرة الخبايا، محتجباً[٤] بعلوّ شأنه و رفعة مكانه و علوّ منزلته و سموّ رتبته[٥] عن بصائر[٦] أبصار قلوب الأذكياء؛ حيث إنّ شاهق المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كلّ طائر و سرادق البصيرة أحجب من أن يحوم حوله كلّ سائر.[٧]

فأحببتُ[٨] أن أرفع قناعَ الإجمال[٩] عن جماله و أستكشف الأغطيةَ عن وجه كماله ليستضييء بشروقه أقاليم العقول و يستصقل بصقالته مرايا الفحول لكي ينعكس عليها صفات الجمال و ينطبع فيها[١٠] سمات الجلال؛ فيقوم[١١] به قصوى الإيمان و ينتظم به أقصى العرفان ليسير[١٢] بجناح البرهان إلى ساحة اللاهوت مَن كان معتلقاً بوَكْرِ الناسوت.

فأعلنتُ تلك الأسرار الرشيقة[١٣] الإلهية بهذه الرشحات الموسومة[١٤] بـ«كشف

---

١. النور / ٣٥.
٢. ح: ـ سبحانک اللّهمّ يا قيّوم الوجود و يا فائض المجد و الجود ... يكون.
٣. ح: + كان.
٤. ح: محجوباً.
٥. ح: ـ و رفعة مكانه و علوّ منزلته و سموّ رتبته.
٦. ح: ـ بصائر.
٧. ح: ـ حيث إنّ شاهق المعرفة ... كلّ سائر.
٨. ح: فاردت.
٩. ح: قناع الاستار.
١٠. ح: يستولي عليها.
١١. ح: فيتقوّم.
١٢. ح: فيسير.
١٣. ح: الدقيقة.
١٤. ح: المتسمّية.

الحقائق» و أوضحتُ تلك الخبايا القدسية بهذه النفحات المشتملة على الدقائق.

قولوا لإخواننا قوموا عـلى طـرب فما نرىٰ بعد هذا الوصل هـجرانـا[١]

ثمّ[٢] المرجوّ من الناظرين في الشموس الساطعة عـن آفـاقها أن يـعالجوا أبـصارهم العقلية عن آفة الرَمَد و عاهاتها، حيث أن جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعةً لكلّ وارد أو أن يطّلع عليه إلّا واحدٌ بعد واحد.

---

١. ح: ـ قولوا ... الوصل هجرانا.

٢. ح: و

فصل أوّل

[١] قال: «إنّ في الوجود من هو»

أقول: يشير بذلک إلى أنّ موضوع الفلسفة الأولىٰ هو الموجود بما هو موجود؛ و ذلک لانتفاء صلاحية غيره لموضوعيته.[١]

و أمّا مسائله فأُمور تلحقه بما هو موجود و إن كانت بعض موضوعاتها أخصّ منه لكون الخصوصيات لاغيةً فيه، كما أشار إليه الرئيس في إلهيات كتابه الشفاء بعد نفي صلاحية ما سواه له بقوله:[٢] «فالموضوع الأوّل لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، و مطالبه الأُمور التي[٣] تلحقه بما هو موجود من غير شرط.»[٤] انتهىٰ كلامه.[٥]

فإن قلتَ: من الظاهر[٦] أنّ خصوصية[٧] بعض الموجودات مناط بعض الأحكام، ككونه صانعاً ـ كما وقع في أصل الكتاب ـ[٨] فكيف يصحّ الحكم بذلک؟[٩]

قلتُ: إنّ كون تلک الخصوصية[١٠] مناطاً لخصوصيته[١١] لا ينافي الحكمَ بالبحث عنه بما هو موجود؛ و ذلک على أن تكون[١٢] تلک الخصوصية المبحوث عنها من حيث إنّها[١٣] من

---

١. ح: إشارة قدسية إلى أنّ موضوع العلم الأعلى هو الموجود بما هو موجود؛ لعدم صلوحية غيره لموضوعيته.

٢. ح: و أمّا مسائله المبحوث عنها فيه فهي الأُمور التي تلحقه بما هو موجود و إن اتّفق أن كان موضوع بعض منها أخصّ منه حيث إنّ الخصوصيات ملغاة. قال رئيس الصناعة في إلهيات شفائه بعد نفي كون ما سواه يصلح لذلک.

٣. ق: ـ التي.

٤. الشفاء (الإلهيات، المقالة الأولىٰ، الفصل الثاني) ص ١٣.

٥. ق: ـ انتهى كلامه.

٦. ح: من المستبين.

٧. ق: خصوصيات.

٨. ح: ككونه صانعاً كما إليه الإشارة الملكية في المتن.

٩. ق: ـ فكيف يصحّ الحكم بذلک.

١٠. ق: إنّ كون خصوصيته.

١١. ح: مناطاً لهذه الخصوصية.

١٢. ح: و ذلک حيث إنّ.

١٣. ح: المبحوث عنها إنّما هي مبحوث عنها لكونها.

خصوصيات الموجود بما هو موجود و اعتباراته[١]؛ و من هيهنا يصحّ أن يقع موضوعَ بعض مسائله.[٢]

و أمّا الخصوصيات المبحوث عنها في العلوم السافلة فإنّما[٣] يكون مبحوثاً عنها[٤] بخصوصياتها لا باعتبار كونها من شئون الموجود بما هو موجود.

فقد انصرح[٥] أنّ البحث عن الخصوصيات بالذات على نمطين[٦]:

أحدهما: بما هي خصوصيات مع قطع النظر عن كونها من[٧] شئون الموجود المطلق و أحواله.

و ثانيهما: بما هي اعتبارات للموجود[٨] المطلق و حيثياته.[٩]

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ[١٠] العلم[١١] الإلهي حينئذٍ[١٢] يبحث[١٣] عن عوارض الموجود المطلق و لواحقه[١٤] سواء كانت أفراداً له ـ كالعقل و النفس و الهيولىٰ و الصورة و غيرها ـ[١٥] أو شؤوناً واعتبارات قائمة به على ما عليه شاكلة الأُمور العامّة؛[١٦] وقد يعبّرعن الأوّل بالتقاسيم كما يلوح عن الشفاء حيث قال:[١٧] « فالبحث عن المبادي المخصوصة في الالهي إنّما بحسب كونها من عوارض موضوعه » و حيث قال:[١٨] « إنّ النظر في المبادي أيضاً هو بحث عن لواحق[١٩] هذا الموضوع. لأنّ الموجود كونه مبدأ غير مقوّم له و لاممتنع فيه، بل هو بالقياس إلى طبيعة الموجود أمر عارض له و من اللواحق[٢٠] الخاصّة به »[٢١]

---

١. ق: ـ اعتباراته.
٢. ح: اعتباراته فلذا يصلح أن يقع موضوعاً لمسائله.
٣. ق: إنّما.
٤. ح: فإنّما هي مبحوث عنها.
٥. ح: فقد استبان.
٦. ح: قسمين.
٧. ح: ـ من.
٨. ح: الموجود.
٩. ق: + فيكون.
١٠. ق: ـ فإذا تقرّر هذا فنقول انّ.
١١. ح: ـ العلم.
١٢. ح: ـ حينئذٍ.
١٣. ح: باحث.
١٤. ح: ـ و لواحقه.
١٥. ق: ـ له كالعقل و النفس و الهيولىٰ و الصورة و غيرها.
١٦. ق: أو شؤوناً له كالأُمور العامّة.
١٧. ح: بالتقاسيم على ما إليه الإشارة في إلهيات الشفاء.
١٨. ح: عوارض موضوعه؛ فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.
١٩. الشفاء: عوارض.
٢٠. الشفاء: العوارض.
٢١. الشفاء (الإلهيات، المقالة الأولى، الفصل الثاني) ص ١٤.

انتهیٰ[1]؛ و ذلک مع تقدّسه عن أن يكون له مبدأ و إلّا لتقدّم الشيء على نفسه.[2]

و من هيهنا اندفع الإيراد بأنّ البحث في كلّ علم لمّا يكون من لواحق موضوعه فلايصحّ أن يكون المبادي الأربعة من أحواله لكونها مبادي له.

وجه الدفع: انّ الوجود المطلق لا مبدأ له و إلّا لتقدّم الشيء على نفسه، و من البيّن أنّ تلک المبادي من أحواله الخاصّة به؛ فيصحّ البحث عنها فيه.

ثمّ بما حقّقنا أمر موضوع هذه الصناعة و أحواله فجدير بنا لو أشرنا إلى بطلان ما عليه المتأخّرون من لزوم كون المنطق من الحكمة على تقدير حذف الأعيان من تعريفها.

فنقول: قال المحقّق الشريف: «إنّ مَن حذف لفظَ الأعيان عن تعريفها و قال: «الحكمة علم باحث عن أحوال الموجودات» جعل المنطقَ عن أقسام الحكمة النظرية الباحثة عمّا لايكون وجوده بقدرتنا.» ثمّ قال: «و كلام الرئيس في إشاراته مبنيّ على هذا القول» انتهیٰ.

ثمّ إنّ العلّامة الدواني ذكر: «أنّ وجه بناء كلامه على هذا القول انّ قوله: «إنّي مُهدٍ إليک في هذا الكتاب أُصولاً و جملاً من الحكمة» و المتبادر منه عرفاً أنّ المذكور فيه كلّه من الحكمة. فإنّک إذا قلت: «هذا الكتاب في الفقه» لم يتبادر منه إلّا أنّ جميع مقاصده ذلک العلم؛ إذ لو كان بعض مقاصده الكلام مثلاً لقيل في المتعارف إنّه كتاب في الكلام و الفقه» انتهیٰ.

و لايخفىٰ على أولى النهىٰ أنّه لم يحم كلّ منهما حولَ مراد ما في الإشارات من خروج المنطق عن الحكمة؛ و ذلک حيث قال في أوّل منطق الإشارات: «إنّي مُهدٍ إليک في هذه

---

١. ح: ـ انتهی.

٢. ح: + فاندفع حينئذٍ شکّ آخر فأحسن تدبّره. في هامش مخطوطة «ح»: و هو [أي ذلک الشکّ] انّ البحث في كلّ علمٍ لمّا كان عن لواحق موضوعه فلايصحّ أن يكون المبادي الاربعة عن أحواله؛ لكونها مبادي له.
و وجه الدفع: انّ الوجود المطلق لا مبدأ له و إلّا لتقدّم الشيء على نفسه؛ و سيأتي مفصّلاً، و من المستبينات أنّ تلک المبادي من أحواله الخاصّة به؛ فيصحّ البحث فيه عليها. «منه سلّمه اللّه تعالى»

الإشارات و التنبيهات أُصولاً و جملاً من الحكمة إن أخذتَ الفطانة بيدک سهلٌ تفريعها[۱] و تفصيلها مبتدأً عنه إلى علم المنطق[۲]»[۳] ثمّ لمّا وصل إلى أوّل طبيعيات هذا الكتاب قال: «هذه إشارات إلى أُصول»[۴] و ذلک لأنّ اللامح من هذا أن يكون هذه الأُصول و الجمل من الحكمة؛ فما ادّعاه هذا الفاضل من الأجلّاء من أنّ المتبادر منه عرفاً كلّه من الحكمة على تقدير تسليمه غير مفيد له حيث يجوز صَرف اللفظ عن حقيقته لِصارفٍ.

فإن قلتَ: الظاهر من فنّ البرهان[۵] خروج المنطق عن الحكمة على تقدير أخذ الأعيان في تعريفها و ذلک حيث قال: «إنّ أعيان الموجودات معتبرة في الفلسفة فكيف يعتبر المعقول الثاني؟»

قلتُ: من الجائز أن يكون المراد من أعيان الموجودات نفس ذواتها بما هي موجودة مع قطع النظر عن حيث و حيث؛ و من الظاهر أنّ ثواني المعقولات التي هي موضوع المنطق يجوز كونها من الحكمة بما هي موجودة و إن لم يكن منها بما هي معقولات ثانية؛ فخروج المنطق عنها بهذا الاعتبار لاينافي دخولَها فيها بذلک الاعتبار.

و ليس المراد من الأعيان ما هو الخارج عن الأذهان ليلزم من ذلک خروجُ المنطق عنها مطلقاً، بل المراد به نفس الموجودات بما هي موجودة لا بما هي معقولات ثانية أو غيرها.

فقد انصرح: أنّه لايلزم من أخذه فيها خروجُ المنطق مطلقاً عنها، بل أخذه فيها و عدم أخذه سيّان في دخوله فيها بما هو موجود و عدم[۶] دخوله فيها بما هي مؤدّية إلى المجهولات.

قال الشيخ في فنّ القياس من كتابه الشفاء: «انّه كيف يكون المنطق جزءاً من الحكمة[۷] و كيف يكون آلةً لها[۸] و انّه لا تناقض بين مَن يجعله جزءاً و بين مَن يجعله آلةً؛ فإنّه إذا

---

۱. ق: تفريقها.
۲. الإشارات و التنبيهات: و مبدىء من علم المنطق.
۳. الإشارات و التنبيهات، ج ۱، صص ۵ ـ ۶.
۴. الإشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۱.
۵. ق: + و.
۶. ق: و غير.
۷. الشفاء: انّ المنطق كيف يكون جزءاً للحكمة.
۸. الشفاء: ـ لها.

أُخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد الموجودات و كانت الفلسفة واقعةً على ما هو علم بالموجودات ـ كيف كانت ـ كان المنطق جزءاً من الفلسفة و يعرف أحوال موجودات ما[1] حالها و طبيعتها أن يعرف كيف يكتسب بها المجهول أو يعين فيه. فمن حيث إنّ هذا الحال أمر عارض[2] لبعض الموجودات أو عارض ذاتي له أو أمر مقوّم إيّاه فهو نظرٌ مّا في الموجود من حيث هو موجودٌ مّا بحالٍ؛ فهو علمٌ مّا[3] من العلوم.

و لكن لمّا عرض ثانياً أن كانت هذه المعرفة من أمر هذا الموجود تعين[4] في معرفة أُمور أخرى. فتكون هذه المعرفة التي هي بنفسها معرفةٌ مّا[5] آلةً لمعرفةٍ أُخرىٰ، و أصل الغرض فيها تقويتها[6] في معرفةٍ أُخرىٰ؛ فكونها معرفةً لجزء[7] من الموجودات هو كونه[8] جزءاً من الفلسفة و كونها معرفةً لجزءٍ[9] من الموجودات من حيث يعين[10] في معرفةٍ أُخرىٰ و لتكن[11] تلك المعرفة هو كونه آلةً له[12]. فكون المنطق جزءاً يكون أعمّ من كونه آلةً و ليس هو جزءاً من الشيء الذي هو آلة له؛ فإنّه[13] ليس جزءاً لما هو آلة له و هي العلوم التي تكال بالمنطق و توزن بعياره[14]، بل هو جزء من العلم المطلق الذي يعمّ هذه العلوم كلّها؛ و كونه منطقاً هو من حيث هو آلة، و من حيث هو آلة قد يحمل عليها أيضاً معنى أعمّ من الآلة، كما أنّ الإنسان من حيث هو إنسان قد يحمل عليه الحيوان و يقال: إنّه حيّ.

و ليس افتراق كونه جزءاً و كونه آلةً افتراقاً بمعنيَين متباينين على الإطلاق، بل بمعنيين: أحدهما أخصّ و الآخر أعمّ. فإنّ كلّ ما هو آلة لعلومٍ كذا فهو جزء من العلم المطلق و ليس ينعكس.

فهكذا يجب أن يتصوّر، و إن كان ما قاله فاضل المتأخّرين في نصرة مَن رأى أنّ

---

١. ق: ـ ما.
٢. الشفاء: خاص.
٣. ق ـ ما.
٤. ق : يعين .
٥. ق ـ ما.
٦. الشفاء: بل جلّ الغرض فيها معونتها.
٧. الشفاء: بجزء.
٨. الشفاء: كونها.
٩. الشفاء: بجزء. ق: + لجزء.
١٠. الشفاء: تعين.
١١. الشفاء: ولتكون.
١٢. الشفاء: ـ له.
١٣. ق: و إنّه.
١٤. الشفاء: بعبارة.

المنطق آلة و ليس بجزءٍ هو أتمّ ما يمكن أن يقال فيه[۱].»[۲]

ثمّ ذكر ما يؤيّدنا فوق التأييد على نمطٍ سديدٍ: «فإن أوجب موجبٌ أن لا يتناول بلفظ[۳] الفلسفة كلّ ما هو علم بموجودٍ، بل يخصّها بما هو علم مقصود[۴] لذاته و علم بالموجودات لا من حيث يعين[۵] في كلّ[۶] علومٍ أُخرىٰ، كان له[۷] أن يجعل المنطق آلةً لا جزءاً، لكـنّه كالتكلّف المستغنى عنه.»[۸]

ثمّ إنّه لمّا كان المراد زيادة توضيح ما عليه أولئک الأقوام من الإبرام و ما عليه الشيخ في غير موضع[۹] من الشفاء فحريٌّ بنا نقل ما ذكره في أوّل كتابه هذا ليلوح منه بطلان ما عليه هؤلاء المتأخّرون.

فنقول: قال في فصل التنبيه على العلوم و الميزان: «إنّا إذا أردنا أن نتفكّر في الأشياء و نعلمها فنحتاج ضرورةً إلى أن ندخلها في التصوّر، فتعرض[۱۰] لها ضرورةً الأحوال التي تكون[۱۱] في التصوّر؛ فنحتاج ضرورةً إلى أن نعتبر الأحوال التي لها في التصوّر، و خصوصاً و نحن نروم بالفكرة أن[۱۲] نستدرک المجهولات و أن يكون ذلک من المعلومات، و الأُمور إنّما تكون[۱۳] مجهولةً بالقياس إلى الذهن لا محالة و كذلک تكون[۱۴] معلومةً بالقياس إليه؛ و الحال و العارض الذي يعرض لها حتّى ننتقل من معلومها إلى مجهولها[۱۵] هو حالٌ و عارضٌ يعرض لها في التصوّر و إن كان ما لها في ذاتها أيضاً موجوداً مع ذلک.

فمن الضرورة أن يكون لنا علم بهذه الأحوال و أنّها كم هي و كيف هي و كيف تعتبر في

---

۱. ق : ـ فيه.

۲. الشفاء (المنطق، ج ۲، المقالة الأولىٰ، الفصل الثاني) صص ۱۱ ـ ۱۰.

۳. الشفاء: بلفظة.

۴. ق: موجود.

۵. الشفاء: تعين.

۶. ق : كيل.

۷. ق : كالآلة.

۸. الشفاء: (المنطق، ج۲، المقالة الأولى، الفصل الثاني) ص ۱۴.

۹. ق: موضوع.

۱۰. ق: فيعرض.

۱۱. ق: ـ تكون.

۱۲. ق: ـ نعتبر الأحوال ... أن.

۱۳. ق: يكون.

۱۴. ق: يكون.

۱۵. ق : ينتقل من معلومنا إلى مجهولنا.

هذا الغرض؛[۱] و لأنّ هذا النظر ليس نظراً في الأُمور المذكورة من حيث هي موجودة أحدَ نحوَى الوجودين المذكورين، بل من حيث ينفع في إدراک أحوال ذينک الوجودين؛ فمَن تكون[۲] الفلسفة عنده متناولةً للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة و منقسمة إلى الوجودين المذكورين؛ فلايكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة؛ و من حيث هو نافع في ذلک؛ فيكون عنده[۳] آلةً في الفلسفة؛ و مَن تكون الفلسفة عنده متناولةً لكلّ بحث نظري و من كلّ وجهٍ يكون هذا أيضاً[۴] عنده جزءاً من الفلسفة و آلةً لساير أجزاء الفلسفة »[۵] انتهى؛ و هو صريح في المدّعىٰ كما ﴿ سَنُقْرِئُکَ فَلاتَنْسَىٰ ﴾.[۶][۷]

[۲] قال: «و صانع نظام التقرّر»

أقول: يشير بذلک[۸] إلى برهان لمّي[۹] على وجوده ـ تعالى ـ[۱۰] بحسب وجوده الرابطي؛ لعدم صلاحية[۱۱] كونه بحسب نفسه مبرهناً عليه كما سيأتي.[۱۲]

و بالجملة: انّ الوجود نفسه لحقيقته الحقّة من كلّ جهة مغاير لوجوده[۱۳] الرابطي، ككونه صانعاً للعالم أو فرداً للموجود المطلق حقيقةً و بالذات.[۱۴]

و أمّا في الممكنات فهما اعتباران متغايران، كما الصورة المرتسمة العقلية التي هي المعلوم بالحقيقة باعتبارٍ علمٌ[۱۵] و بالآخر معلومٌ؛[۱۶] فلايلزم من اتّصافها ببعض الصفات

---

۱. الشفاء: كيف يعتبر في هذا العارض.
۲. ق : يكون.
۳. ق : ـ عنده.
۴. الشفاء: يكون أيضاً هذا.
۵. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقالة الأولىٰ، الفصل الثاني) صص ۱۶ ـ ۱۵.
۶. الأعلى / ۶.
۷. ح: ـ ثمّ بما حقّقنا أمر موضوع هذه الصناعة ... فلاتنسىٰ.
۸. ح: إشارة لطيفة.
۹. ق: لمّ.
۱۰. ح: + قدسه.
۱۱. ح: صلوحية.
۱۲. ح: مبرهناً عليه حسب ما سيجيىء.
۱۳. ح: لحقيقته المقدّسة مغاير للوجود.
۱۴. ح: ـ أو فرداً للموجود المطلق حقيقةً و بالذات.
۱۵. ح: + باعتبار.
۱۶. ح: ـ و بالآخر معلوم.

بالاعتبار الأخير اتّصافُها به بالاعتبار الأوّل ککونه من الاعتبارات العقلية[۱] و الصفات المکمّلة الروحانية[۲] و ذلک[۳] لاعتبار خصوصية الارتسام فيها بهذا الاعتبار دون ذلک الاعتبار؛[۴] و إذا بُرهن علی وجوده حينئذٍ يکون معلولاً مطلقاً[۵] بوجوده الرابطي[۶] التصديقي من غير أن[۷] يلزم من ذلک کونُه[۸] معلولاً بحسب جوهر[۹] ذاته و[۱۰] مع قطع النظر عن ارتسامه و إن کان ظاهراً حينئذٍ بالضرورة العقلية و البديهة الفطرية.[۱۱]

و إذا[۱۲] تقرّر هذا فنقول: إنّ للباري تعالی[۱۳] اعتبارين متغايرين:

أحدهما: وجوده في نفسه

و ثانيهما: وجوده الرابطي من حيث کونه فرداً للموجود المطلق أو صانعاً لنظام التقرّر.[۱۴]

و تقرير البرهان علی هذا المرام[۱۵] بأنّ العالَم مصنوع و کلّ مصنوع فله صانع؛ و کون الأوسط علّةً لثبوت الأکبر للأصغر ثبوتاً رابطياً لايستلزم کونَه علّةً له بحسب وجوده في نفسه.[۱۶]

ثمّ إنّ[۱۷] ذلک الوجود الرابطي أيضاً[۱۸] يکون باعتبارٍ مّا[۱۹] حالاً من أحوال العالم و شأناً من شئونه و لايکون کذلک باعتبارٍ آخر؛ و نظير ذلک بوجهٍ مّا[۲۰] الصور العقلية بالقياس

---

۱. ح: فلايلزم من اتّصافها ببعض الصفات بحسب الثاني اتّصافُها به بحسب الأوّل، ککونه من الشئون و الاعتبارات النفسانية.

۲. ق: ـ و المکمّلة الروحانية.

۳. ح: ـ و ذلک.

۴. ح: دون الآخر.

۵. ق: + بحسب وجوده لا في نفسه بل.

۶. ح: + و.

۷. ح: أن يکون.

۸. ح: ـ يلزم من ذلک.

۹. ح: ـ جوهر.

۱۰. ق: ـ و.

۱۱. ح: مع قطع النظر عن ارتسامه مع سطوعه بالبديهة العقلية و الضرورة الفطرية.

۱۲. ق: فإذا.

۱۳. ح: إنّ للواجب تعالی جدّه.

۱۴. ح: و ثانيهما وجوده بحسب کونه صانعاً للعالم.

۱۵. ح: و البرهان عليه.

۱۶. ح: فله صانع؛ و إن استلزم معلوليته للأوسط بحسب الثبوت الرابطي فهو غير مستلزم لمعلوليته بحسب وجوده في نفسه.

۱۷. ح: ـ إنّ.

۱۸. ق: ـ أيضاً.

۱۹. ح: ـ ما.

۲۰. هامش «ح»: إنّما قال ذلک حيث إنّ الوجود الرابطي للواجب ـ جلّ و علا ـ من المراتب المتأخّرة عن وجوده في نفسه و کذا الأمر في صانعيته.

إلى النفوس المجرّدة الإنسانية؛ و ذلک[1] حيث إنّها باعتبار خصوصية ارتساميتها فيها شأن من شئونها و حال من أحوالها و باعتبارٍ[2] آخر ليس كذلک؛[3] فلايلزم من معلوليته على الأوّل معلوليتُه على الآخر؛[4] فليتدبّر.

ثمّ إنّه يجوز تقرير الاستدلال على وجوده ـ تعالى ـ من حيث أخذه فرداً للموجود المطلق بحيث يندفع ما قيل:[5] إنّ استدلالنا هذا لو كان كذلک لكان موضوع المسألة «بعض الموجود» و محموله هو مفهوم «الواجب الوجود لذاته»؛ فحدّه الأوسط إن كان علّةً لثبوت هذا المفهوم لهذا المفهوم في الذهن و الخارج معاً لزم منه كونه ـ تعالى ـ معلولاً لغيره؛ إذ الدليل إنّما يدلّ على أنّ وجوده لهذا المفهوم معلَّل بذلک؛ و قد تقرّر في مظانّه أن ليس للمحمولات وجود في أنفسها إلّا وجودها لموضوعاتها.

قال الشيخ في برهان شفائه:[6] «و أمّا المعاني المفردة فمنها ما هي أعراض موضوع هذه الصناعة و منها ما هي داخلة في جملة موضوع الصناعة؛ فما كان منها من أعراض موضوع الصناعة[7] و آثاره فهي[8] التي تطلب في الصناعة ليصحّح فيها وجودها و ليس وجودها إلّا للموضوع؛ فيكون النظر[9] في أنّها موجودة لموضوع تلک الصناعة و ذلک هو النظر في أنّها موجودة؛[10] فلو كان ثبوت مفهوم الواجب لذاته الذي هو محمول ـ في مسألتنا هذه ـ لمفهوم «بعض الموجود» معلّلاً بعلّةٍ كان وجوده في نفسه كذلک.

و لو سلّم أنّ معلولية الوجود الرابطي ليس ملزوماً لمعلولية[11] وجوده في نفسه؛ فالثابت ليس إلّا[12] الأوّل من الأمرين؛ فلايكون الدليل معطياً لما هو المطلوب.» انتهى كلامه[13]؛

---

۱. ح: بالقياس إلى الأنفس الملكية.
۲. ق: أحوالها دون اعتبار.
۳. ق: ـ ليس كذلک.
۴. ح: + فمن عرف نفسه عرف ربّه حاكماً بحقّية استدلال آخر على وجوده ـ تعالى مجده ـ بحسب كونه فرداً للموجود المطلق من غير لزوم الفساد على ذلک المنوال قائلاً ببطلان ما ذهب إليه بعض الأعلام بقوله.
۵. ح: ـ فليتدبّر. ثمّ إنّه يجوز تقرير الإستدلال على ... يندفع ما قيل.
۶. ق: ـ قال الشيخ في برهان شفائه.
۷. ح، ق: ـ و منها ما هي داخلة ... موضوع الصناعة.
۸. ح، ق: و هي.
۹. ح، ق: ـ النظر.
۱۰. الشفاء (المنطق، ج ۳، المقالة الأولى، الفصل الخامس) ص ۷۰.
۱۱. ق: بمعلولية.
۱۲. ق: ـ إلّا.
۱۳. ق: ـ كلامه.

و [1] لایخفیٰ اندفاعُه علی ما قرّرناه.

و من الشواهد علیه ما قاله المعلّم الثاني: [2] لک أن تلحظ عالم الخلق فتریٰ فیه أمارات الصفة و لک أن تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم أنّه لابدّ له [3] من وجود بالذات و تعلم کیف ینبغي علیه الوجود بالذات؛ فإن اعتبرتَ عالم الخلق فأنت صاعد و إن اعتبرتَ عالم الوجود فأنت نازل؛ و تعرف بالنزول أن لیس هذا ذاک و تعرف بالصعود أنّ هذا هذا و ﴿سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّیٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَ وَ لَمْ یَكْفِ بِرَبِّکَ [4] أَنَّهُ عَلَیٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيْدٌ﴾ [5].

و لنرجع إلی ما کنّا فیه فنقول: إنّ قوله ـ دام [6] ظلّه ـ: «بنظام التقرّر» یشیر [7] إلی الاستدلال علی وحدته القیّومیة و هویّتة القدّوسیة؛ [8] و یظهر ذلک بعد تمهید: [9] أنّ العالم لمّا کان منتظمَ الأجزاء و متّسقتها ـ عالیاتها و سافلاتها ـ بارتباط بعضها ببعض [10] کأنّه حیوان واحد في التیام أجزائه بتعانقاتها و ارتباطاتها کما هو الظاهر من [11] علم التشریح ـ و من هیهنا قیل: إنّ العالم هو الإنسان الکبیر و الإنسان هو العالم الکبیر ـ [12] فلامحالة یکون لتلک الأجزاء المتلازمة [13] علّة فاعلیة حیث لایصحّ کون أفراد طبیعة واحدة

---

۱. ح: + نعم شاهد صدق علی ذلک ما أشار [ح: شار] إلیه أبونصر الفارابي علی هذا المنهج بقوله.

۲. ح: ـ لایخفی اندفاعه ... المعلّم الثاني.

۳. ح: ـ له.

۴. ح، ق: + و.

۵. فصّلت / ۵۳.

۶. ح: مدّ.

۷. ح: إشارة.

۸. ح: الاستدلال علی الوحدة الحقّة القیّومیة و الهویّة القدّوسیة النوریة؛ ففیه نوع براعة الاستهلال. و لمّا افتقر بیانه إلی مقدّمة فیلزم تقدیمها و هي.

۹. ح: ـ و یظهر ذلک بعد تمهید.

۱۰. ح: بارتباط بعض مع بعضها؛ ق: + و التحام جزء منه بجزء.

۱۱. ح: ارتباطاتها کما لایخفی علی الناظرین في.

۱۲. ح: ـ و من هیهنا قیل إنّ العالم هو الإنسان الکبیر و الإنسان هو العالم الکبیر.

۱۳. ح: علم التشریع یکون لا محالة تلک الأجزاء المتلازمة لیس لها بدٌّ من مبدأ واحد موقع لذلک الارتباط؛ حیث ما علمت في طبقات الصناعة أنّ التلازم بین الأمرین إنّما یتصحّح بعلّیة کلّ واحد منهما للآخر علّةً موجبةً أو بمعلولیتهما لعلّةٍ ثالثةٍ مع شرطیة أحدهما للآخر و مصحّحینه لصدوره عنه.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ العوالي المقدّسة العالیة شرائط فاعلیة الفاعل في الکونیات السافلة من الفلکیات و العنصریات؛ و علی هذه النسبة نسبة الفلکیات إلی اُختها المتولّد عنها الموالید و أعراضها القائمة بها علی ما ←

بعضها علّة فاعلة لبعضٍ و إلّا لتقدّم الشيء على نفسه؛ و من هيهنا يحتاج إلى كون تلک العلّة خارجةً عنها، و لايصحّ أن تكون تلک العلّة من الأعراض و إلّا لدار، لافتقارها إلى الجواهر بتّةً؛ و أمّا استناد الأعراض إلى الجوهر ـ على فرض تسليمه ـ لايتصحّح به التلازم بين تلک الأنواع الجوهرية ضرورةً.

→

ينادي به قوله ـ العزيز ـ: ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا ﴾ [سبأ/ ۲، الحديد/ ۴] فليس لها بدٌّ من مبدأ واحد خارج عنها لواحديتها، كما انّ البديهة العقلية ناهضة الحكم على أنّ مبدأ حيوانٍ واحدٍ واحدٌ لوحدته على ما إليه الإشارة الإلهية أيضاً بقوله ـ الكريم ـ: ﴿ وَ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ ﴾.

فإن قلت: إنّ المتبرهن حينئذٍ هو انّ الإله المؤثّر في هذا العالم ـ أعني النظام الجملي ـ واحد و المطلوب نفي الشريک عنه ـ تعالى ـ مطلقاً على ما اقتضته كلمة التوحيد.

قلت: إنّ من المستبين امتناع تعطّل الخير المحض و الجواد المطلق عن الإفاضة في الآزال و الآباد. فإذا تعدّد ـ تعالى عن ذلک ـ مع استناد هذا النظام الخير إلى واحد منهما لئلّا يفسد النظام الجملي بأسره و لئلّا ينهدم بنيانه بأسر؛ فحينئذٍ يلزم أن لايكون الآخر واجباً، و إليه الإشارة الربوبية بالاحتمال بقوله ـ العزيز ـ: ﴿ لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء / ۲۲] و سيأتي له احتمالات أُخرى.

فقد تلخّص من تضاعيف الكلام أنّ النسبة الانتظامية بين هذا النظام و أجزائه متصحّحة بنسبة صدورية إلى مبدأ خارج عنه ـ تعالى قدسه ـ فتكون نسبته إليه أمّ جميع النسب على ما عليه سنّة النظام أجزاء حيوان واحد حسب ما إليه الإشارة المرتضوية ـ عليه أفضل الصلوة و التحيّة ـ بقوله الشريف [ح: الشريک]:

أ تحسب أنّک جرم صغير و فيک انطوى العالم الأكبر

[ديوان امام على عليه السلام، ص ۲۳۶]

فقد سطعت شمس واحديته ـ تعالى قدسه ـ بالحقيقة عن أُفق الشريعة.

ثمّ اعلم أنّه كلّما يتكثّر الموجودات و تتشعّب الكائنات التي هي أجزاء لذلک النظام يكون سطوع تلک الوحدة النورية عنها سطوعَ الشمس في رابعة السماء و إنّما السرّ هيهنا ظهور كثرة الاتّساق بتكثّرها و الانتظام بتعدّدها؛ حيث إنّ شاكلة كلّ انتظام عند العقلاء في إضائة هذه المرتبة العليا كالقمر في الليلة القمراء «ففي كلّ شيء آية تدلّ على أنّه واحد».

فقد استبان سرّ ما سار إليه المحقّقون الأقدمون من أنّه يظهر وحدته القيّومية بتكثّر الممكنات و بروز الجائزات؛ و نعم ما يترنّم لسان الحال في بساتين الحُسن و الجمال بقوله:

از ازل تا ابد سفيد و سياه همه بر سرّ وحدتِ [ح: وحدتى] تو گواه

تدبّر تعلم أنّه كما سطع عن ملاحظة هذا الانتظام شمسُ وحدته النورية على سماء ذوات الأعلام سطع عالمينه فيها لإتقانه في الغاية و اتّساقه في النهاية؛ فمَن راجع ذاته التي هي العالم الصغير صورةً و الكبير سيرةً ملاحِظاً لانتظام أجزائه لعلم ذلک أيضاً على ما إليه الإشارة المرتضوية ـ عليه صلوات خالق البرية ـ بقوله العزيز: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و سيجيء في متن الكتاب وجهٌ آخر لما سار إليه المحقّقون بما يركن إليه اولوا الألباب طوبىٰ و حُسن مآب [اقتباس من: الرعد /۲۹].

فتعيّن من ذلک أن تكون لها علّة جاعلة خارجة عنها ليتصحّح ذلک بحسبها مع شرطية بعضها لبعضٍ؛ و تلک العلّة يجب أن تكون واحدةً و إلّا لزم عدم الانتظام بينها أيضاً.

و ذلک أنّه لا يخلو إمّا أن يكون بعض هذا النظام مستنداً إلى علّة و بعضها إلى علّة و إمّا أن يكون خصوصية كلّ منهما لاغيةً فيه. فعلى الأوّل لا يصحّ التلازم و هو ظاهر، و على الثاني يلزم استنادُ نظام الوجود الشخصي إلى الطبيعة المشتركة بين تينک العلّتين و هي لإبهامها لا يصحّ استناده إليها و إلّا لكان أقوىٰ تحصّلاً منها مع أنّه ظلّ لها، هذا خلف.

و لعلّ الإشارة إليهما بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَو كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إلّا اللّٰه لَفَسَدَتَا﴾[1] و من هنالک أنّ نسبة الأوّل إلى الثواني أُمّ جميع النسب على ما عليه سنّة النظام أجزاء حيوان واحد.[2]

ثمّ إنّ في[3] قوله[4] ـ دام ظلّه ـ: «التقرّر» بدلاً عن[5] الوجود إشارة إلى ما اختاره من مذهب أفلاطن الإلهي من الجعل البسيط؛ و ذلک حيث إنّه عبارة عن مرتبة الذات السابقة على الوجود سبقاً بالمهيّة و إنّما اختار ذلک حيث لا يصحّ كون اتّصافها بالوجود مجعولاً مع استغنائها عنه.

و بالجملة: انّ الوجود لمّا كان معنى مصدرياً ينتزع عن المهيّة بصدورها عن الجاعل، و ذلک بخلاف ما عليه أمر عكسه؛ فليتدبّر.

و أمّا تقدّم الوجود على الفعلية؛ أي المهيّة المتقرّرة ـ كما ذهب إليه السيّد السند ـ فهو باطل لا على أنّه لا يصحّ كون الأمر الاعتباري الذي هو الوجود معروضاً للمهيّة سيّما كون ذلک الاعتبار عنده من الأُمور الاختراعية؛ و ذلک حيث إنّه يقول بالمهيّة المشتركة المبهمة بين المقولات، و من الظاهر أنّها معروضة للوجود، و السيّد لا ينكره بل إنّما يقول إنّ تحصّل المقولات المندرجة تحت تلک المهيّة المشتركة المبهمة بالوجودات؛ فيكون

---

١. الأنبياء / ٢٢.
٢. ق: ـ على ما عليه سنّة النظام أجزاء حيوان واحد.
٣. ح: ـ علّة فاعلية حيث لا يصحّ كون أفراد ... ثمّ إنّ في.
٤. ح: و قوله.
٥. ق: من.

معنى تقدّم الوجود على الفعلية كونه شرطاً لتحصّلها، مثل أن يكون ذلك إنساناً أو فرساً بل على أنّ الأمر الاعتباري الاختراعي لايصحّ أن تتحصّل به المهيّة.

و لو سلّمنا ذلك فنقول: إنّ تلك المهيّة المشتركة إمّا أن تكون[١] ذاتيةً لتلك المقولات أو عرضيةً لها. فعلى التقديرين يلزم أن يكون الجنس العالي واحداً؛ و أمّا هذه المقولات فيكون أنواعاً مندرجةً تحتها؛ أمّا على الأوّل فظاهر و أمّا على الثاني فلأنّ ذلك الأمر العرضي يكون ما بإزائه أمر مشترك بينهما؛ فلايخلو إمّا أن يكون عرضياً أو ذاتياً. فعلى الثاني ظاهر و على الأوّل ينتهي بالآخرة إلى ما هو ذاتي لها لئلّا يلزم تمادي السلسلة إلى غير النهاية.

ثمّ نرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّ نظام الوجود و تقرّره بمنزلة شخص واحد في افتقاره إلى العلّة الجاعلة الخارجة عنه كإنسانٍ واحدٍ؛ فلذا قال سيّد الأولياء و الموحّدين: «إنّ من عرف نفسه عرف ربّه»[٢،٣].

و أمّا بيان تطابق هاتين النسختين ـ أي نسخة نظام الوجود الشخصي و نسخة وجود الشخص الإنساني ـ على ضربٍ من الإجمال و ذلك بأن يقال:[٤] إنّه كما للآثار الكائنة في العالم الكبير مراتب ـ على ما هو المشهور لدى[٥] الجمهور ـ كذلك لأفعال الإنسان عند

---

١. ق: يكون.

٢. بحارالأنوار، ج ٢، ص ٣٢؛ ج ٦١، ص ٩١؛ ج ٦٩، ص ٢٩٣ و ج ٩٥، ص ٤٥٦.

٣. ح: و قوله ـ دام ظلّه ـ: «التقرّر» بدلاً عن الوجود إشارة إشراقية إلى ما هو الحقّ الحقيق بأن تتلقّاه العقول بالتصديق من الجعل البسيط حيث إنّه عبارة عن المهيّة الصادقة بالاستناد إلى الجاعل؛ يعني مطلب الهلية البسيطة الحقيقية المتأخّرة عن مطلب ما الشارحة لا مطلب الهلية البسيطة المشهورة المتأخّرة عنه أيضاً؛ فيلزم استغناء الأصل الأصيل عن الجعل و افتقار عارضه إليه على هذا بخلاف الأوّل و إنّما كانت بساطة حقيقته لكونها تعبيراً عن نفس ذات الشيء و حقيقته لا عمّا هو زائد عليها، متصحّحاً إلى غيرها بلا قيد منضاف إليها. فلذا توطّن تحريم البرزخ بين العالمين، أي مطلب الهلية البسيطة و مطلب الهلية المركبّة المتصحّح بالتقييد أيضاً كقولنا: «الفلك متحرّك» و تمام البسط و التدقيق و الكشف و التحقيق على وجه متين [ح: المتين] في كتاب الأفق [ح: أُفق] المبين.

٤. ح: تكملة في التطابق بين العالمين و التناسب بين هاتين النسختين بوجهٍ مّا. فإن اشتهيت ذلك فاستمع لما نتلو عليك منه ذكراً و هو.

٥. ح: بين.

صدورها منه و بروزها عن مَكامن[۱] غيبها إلى مظاهر شهادتها أربع مراتب:

الأولىٰ: كونها في مَكمن روحه و نفسه الناطقة التي هي غيب غيوبه و بمنزلة العقل الأوّل الحاصل في غاية الخفاء؛ لأنّه غير مشعور بـه لغـاية النـورية[۲] و الصـفاء بـحيث يستحيل أن يتمثّل و يدرک لغيره من غير أن يتمثّل في نفس أو لوح أو قلب. ثمّ يتنزّل[۳] إلى مخزن قلبه الذي هو بمنزلة قلب العالم و نفسه عند استحضارها و إخطارها بـالبال كلّيةً. ثمّ يتنزّل إلى مخزن خياله متشخّصةً[۴] جزئيةً. ثمّ يتحرّک أعضاؤه عند إرادة إظهارها فيظهر في الخارج. فكذلک لما يحدث في العالم من الحوادث؛ إذ المكنون[۵] في مكـمن الروح بمثابة الصور القضائية.

و الثانية: ممّا يحصل في مخزن قلبه بعد التنزّل من الروح بمنزلة صور اللوح المحفوظ الكائن في[۶] النفس الناطقة الكلّية المتعلّقة بالعرش و هو لوح العالم بل اللوح هو نـفس تلک الناطقة.

و أمّا اتّصافها بالكلّية فلتعلّقها بما يحيط بالأجرام كلّها و منه ما قاله[۷] عليه السلام: «صورة كلّ شيء مكتوب تحت العرش» و في الأخبار ما يصرّح باطّلاع الأنبياء على تلک الصور كاطّلاع آدم حيث اطّلع على العرش فرأى مكتوباً فيه[۸] أسماء الخمسة الطاهرة من أهل العباء: محمّد و عليّ و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام فتاب اللّه ـ سبحانه ـ عليه بالتوسّل بتلک الأسماء.[۹]

و الثالثة: بمثابة الصورة الحادثة في أنفس السموات الجزئية و هو نقش القدر و نفس سماء الدنيا؛ هو محلّ سلطان خيال العالم، كما أنّ محلّ سلطان الخيال فينا مؤخّر البطن المقدّم.

---

۱. ق: مكمن.
۲. ق: النور.
۳. ح: تنزّل؛ ق: ينزل.
۴. ق: مشخّصة.
۵. ق: المكمون.
۶. ق: + الكائن في.
۷. ح: قال.
۸. ح: فيه مكتوباً.
۹. بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۱۵۱ و ۱۵۷ و ج ۲۶، ص ۳۲۸.

و الرابعة: بمثابة الصور الحادثة في الموادّ العنصرية الخارجية[1] الشهودية.

و بالجملة: انّ الإنسان نصفه الأعلىٰ مستودع أسرار السموات العُلىٰ و نصفه الأسفل موطن ما في[2] الأرضيين السُفلىٰ؛ و لعلّ هذا هو المراد من الأمانة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰاتِ ﴾[3] كما يشعر به قول سيّد الوصيّين و إمام المتّقين في منظومه:

أ تحسب أنّک جرم صغير   و فيک انطوى العالم الأكبر[4]

[۳] قال: «في نفس الأمر مطلقاً»

أقول: يشير بذلک[5] إلى أنّ خصوصيات أنحاء الظروف ملغاة[6] في طبيعة موضوع[7] هذه الصناعة؛[8] فيكون البحث[9] عن المعقولات الثانية بما هي موجودة من مسائل الفلسفة الأولىٰ كما قرّرناه آنفاً و إن كانت موضوع صناعة المنطق باعتبار كونها مستندةً إلى المعقولات الأولىٰ من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول.[10]

و شرح ذلک: أنّ للشيء معقولات أولىٰ كالجسم و الحيوان و ما أشبههما، و معقولات

---

۱. ق: المازجية.

۲. ح: ـ أسرار السموات ... ما في.

۳. الأحزاب / ۷۲.

۴. ديوان امام على عليه السلام، ص ۲۳۶. ح: الأرضيين السفلىٰ على ما يحتمل إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ العزيز ـ: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰاتِ وَ الأَرْضِ وَ الجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا فَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ و أمّا نفسه المجرّدة الملكية التي هي الإنسان بالحقيقة فالأمر فيها بيّن؛ و ذلک ممّا يحتمل أيضاً أن تكون إليه الإشارة القدسية المرتضوية ـ عليه تحيّة خالق البريّة ـ بقوله الكريم: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» فأحسن تدبّره.

۵. ح: إشارة شريفة.

۶. ق: لاغية.

۷. ح: موضوعه.

۸. ح: ـ هذه الصناعة.

۹. ح: الباحث.

۱۰. ح: فيكون الباحث عن المعقولات الثانية بما هي موجودة في الواقع متألّهاً؛ حيث إنّها داخلة في علم الأعلى و من مسائلها المندرجة تحته ـ كما لايخفى ـ لكونها في قوّة قولنا: «بعض الموجودات ثواني المعقولات» و إن كانت موضوعةً باعتبار لعلم الميزان ـ كما لايخفى على أهل العرفان ـ فلذا تسمع رئيس الصناعة أنّه يقول: «موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولىٰ من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول.»

ثانية تستند إلى هذه و هي كون هذه الأشياء كلّيةً أو جزئيةً و[1] شخصيةً؛ و النظر في إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلّق بعلم ما بعد الطبيعة؛ فهي موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقاً. فإنّ نحو وجودها مطلقاً يثبت هناك و هو أنّها هل لهذا وجود في الأعيان أو في النفس، بل بشرطٍ آخر و هو أن يتوصّل منها من معلوم إلى مجهول، و إثبات هذه الشرطية[2] يتعلّق بعلم ما بعد الطبيعة و هو أن يعلم أنّ الكلّي قد يكون جنساً و قد يكون فصلاً و قد يكون نوعاً و قد يكون خاصّةً و قد يكون عرضاً عامّاً.

فإذا أثبت في علم ما بعد الطبيعة الكلّي الجنسي و الكلّي النوعي صار الكلّى حينئذٍ بهذا الشرط موضوعاً لعلم المنطق. ثمّ ما يعرض للكلّي بعد ذلك من لوازمها و أعراضها الذاتية و الجهات تثبت[3] في علم السنطق.

و للجهات أيضاً شرائط تصير بها المعقولات الثانية موضوعةً لعلم المنطق و هو أن يعلم أنّ الكلّي قد يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً؛ فقد يصير بذلك الكلّي موضوعاً للمنطق.

و أمّا تحديد هذه الأشياء و تحقيق ماهياتها فيكون في علم المنطق لا في علم ما بعد الطبيعة، كالحال في تحديد موضوعات ساير العلوم على أن يكون مقولةً في مطلب ما الشارحة الإسمية؛ و أمّا بعد إثبات وجودها في العلم الأعلىٰ تنقلب تلك المائية بعينها إلى المائية الحقيقية.

و نظير أمر المعقولات الثانية في علم الطبيعة أمر الجسم؛ فإنّ إثباته يكون في الفلسفة الأولىٰ و كذلك إثبات الخواصّ التي يصير بها الجسم موضوعاً لعلم الطبيعة ـ و هي الحركة و التغيّر ـ يكون فيها؛ و أمّا الأعراض التي تلزم بعد الحركة و التغيّر فإثباتها في علم الطبيعة.

فنسبة الجسم المطلق إلى علم الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية إلى علم المنطق، و

---

۱. ق: أو.
۲. ح: الشريطة.
۳. ح: يثبت.

نسبة الحركة و التغيّر إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات و الجنسية و النوعية إلى علم المنطق.

و أمّا تحديد الجسم و الحركة و تحقيق ماهيتها فيصحّ أن يكون في علم الطبيعة. إذ تحديد[1] المبادي و الخواصّ التي تصير بها المبادي موضوعةً لعلمٍ مّا يكون إلى صاحب ذلک العلم و في ذمّته إن كان موضوع ذلک العلم مركّباً؛ و أمّا إثبات المبادي و الخواصّ التي بها تصير المبادي موضوعةً لذلک العلم فيكون إلى علمٍ آخر على ما شرح في البرهان.

فإثبات الجهات في علم الطبيعة[2]، و تحديدها في المنطق، كما أنّ إثبات الحركة في الفلسفة الأولىٰ و تحديدها في علم الطبيعة،[3] و الموجب و السالب يثبت في علم ما بعد الطبيعة في باب الهو هو و الغيرية؛ فإنّه[4] يوجد فيه كلّياً و يصير موضوعاً لعلم المنطق؛ و أمّا أنّه أيّة مقدّمةٍ تناقض أيّة مقدّمةٍ و غير ذلک ممّا هذه سبيله ففي المنطق.

فالمعقولات الثانية ـ أعني الكلّيات الجنسية و النوعية و الفصلية و العرضية و الخاصّية و[5] الواجبية و الممكنية ـ موضوع المنطق. فالأولىٰ ـ أعني الجنسية و النوعية و الفصلية و العرضية و الخاصّية ـ ينتفع بها في التصوّر، و الواجبية و الممكنية و غيرها ينتفع بها في التصديق.

فهذه الكلّيات لا على الإطلاق بل على هذه الصفات ـ و هي من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول ـ هي موضوع المنطق.

و أمّا على الإطلاق فلاينتفع بها في علم؛ و مثال ذلک الصوت[6] المطلق لاينتفع به في علم الموسيقي بل الصوت من حيث يقبل التأليف هو موضوع الموسيقي.

فالمعقولات الثانية على نوعين: مطلقة و مشروطة فيها شرطٌ مّا و يصير بذلک الشرط موضوعاً لعلم المنطق.

---

۱. ق: تحقيق.
۲. ح: ما بعد الطبيعة.
۳. ق: ـ و تحديدها في المنطق ... علم الطبيعة.
۴. ق: بانه.
۵. ق: ـ الفصلية و العرضية و الخاصّية و.
۶. ق: الصواب.

و بما علمت حقيقة الحال ظهر أنّ المقصود من الأعيان المأخوذ في تعريف الحكمة ـ على ما هو المشهور ـ إمّا الذوات بما هي هي في الواقع؛ فيكون موضوعها ذوات الموجودات بما هي موجودات مع عزل النظر عن خصوصية حيث و حيث؛ و إمّا الخارج عن التعمّلات العقلية و الاختراعات الوهمية؛ فيرجع المآل إلى المقال بأنّ موضوعها هو الموجود بما هو وجود في الواقع.

و قد ذهل عن هذه الدقيقة العقلية كثير من الأقوام ـ كما لايخفى على الأعلام ـ فأطنبوا في الردّ و الجواب ليتصحّح هذا الكلام؛ فقد بعدوا عن المرام فذرهم ﴿ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾[1] لكون «العلم نقطة كثّرها الجاهلون.»[2]

[٤] قال: «و الأعراض الذاتية»

أقول: و لايخفىٰ عليك أنّ عوارض الوجود: إمّا أن تكون عوارض ذاتية له و إمّا أن لاتكون كذلك بل هي عوارض غريبة له؛[3] حيث إنّ ما به العروض إمّا أن يكون أمراً متأصّلاً و إمّا غير متأصّل يكون في ذات المعروض أم لا، و إليهما الإشارة القدسية بقوله ـ دام ظلّه ـ: «عوارض طبيعة المتقرّر و تقاسيم الوجود»[4].

و بالجملة: انّ ما فيه مطابق العارض مطلقاً يجعله من العوارض الذاتية بما هو هو ـ كما لايخفى على الورىٰ ـ سواء كان ذلك متأصّلاً أم لا.

و تلخيص الكلام في هذا المرام أنّ المصنّف ـ دام بقائه ـ أشار هيهنا إلى أنّ ما يلحق

---

۱. يونس / ۱۱ و الأنعام / ۱۱۰. ۲. عوالي اللئالي ج ۴، ص ۱۲۹.

۳. هامش «ح»: و بالجملة أنّ العرض الذاتي للشيء إنّما يكون عروضه له بما هو هو أو بأمرٍ يساويه أو يعمّه بحيث لايتعدّى عن موضوع الصناعة. مثلاً إنّا إذا قلنا: «الأفلاک متحرّكة أو متحيّزة دائماً» في الطبيعيات يكون المحمول في هاتين الصورتين عرضاً ذاتياً للموضوع.

أمّا الأوّل فظاهر؛ و أمّا الثاني فلعروضه له بما يعمّه عموماً لايتعدّى عن موضوع الصناعة ـ أعني الجسم ـ و كلٌ مصرّحٌ به في فنّ البرهان من كتاب الشفاء؛ و ذلک على خلاف سنّة قولنا: «الأفلاک ممكنة» لتعدّي الإمكانِ عن الجسم إلى غيره من المفارقات و العنصريات و المواليد الثلاثة من النبات و المعادن و الحيوان.

و إذا تقرّر هذا في لوح نفسک علمتَ ما عليه الأعراض الغريبة؛ فأحسن تدبّره. «منه دام ظلّه العالي»

۴. راجع ص ۲۰۰.

الموجودَ من العوارض و اللواحق على قسمين:

أحدهما: ما هو شأن من شئونه و حال من أحواله.

و ثانيهما: ما هو أقسام له غير قائمة به، كقولنا: «الموجود إمّا واجب أو عقل أو غيرهما».

فإذا علمتَ هذا لرأيتَ سطوع شمس الإشراق عن هذه الآفاق الشرقية و اُفول ما مال إليه الشيخ السهروردي في الآفاق الغربية؛ و ذلک حيث إنّه ظنّ أنّ الخصوصيات للموجود المطلق ترجع إلى التقاسيم و ليس ذلک إلّا بعض الظنّ؛ فأتقن هذه الرشحة و كن من الشاكرين؛ فأحمد اللّه ربّ العالمين.[۱]

[۵] قال: «على الإطلاق»

أقول: إمّا أن يكون قيداً لما ذكره ـ دام ظلّه ـ بقوله: «مباديها» أو لـ«العلوم الجزئية»! و على الأوّل يتناول المبادي العامّة و الخاصّة؛ و على الثاني يشمل[۲] العلم للمبادي و الموضوعات.[۳]

[۶] قال: «بل إثبات الوجود لأيّ شيء»

أقول: أي[۴] بالفعل لا مطلقاً؛ و لعلّ هذا الكلام[۵] إشارة إلى اندفاع[۶] ما يتراءىٰ من التدافع بين ما وقع عن الشيخ في برهان كتاب الشفاء[۷] حيث قال: «و لذلک[۸] يوضع في التعاليم حدود أشياء يبرهن على وجودها من بعد، كالمثلّث و المربّع و أشكال اُخرى حُدَّت في

---

۱. ق: ـ و بما علمت حقيقة الحال ظهر أنّ المقصود من الأعيان ... ربّ العالمين.

۲. ق: شمول.

۳. ح: إمّا أن يكون قيداً لقوله: «مباديها» و إمّا أن يكون قيداً لـ«العلوم الجزئية» و لكلّ وجه؛ حيث إنّه يظهر من الأوّل تناول المبادي و عمومیتها لعامّتها و خاصّتها؛ و من الثاني شمول العلوم لها بما لها من الموضوعات و المبادي مطلقاً.

۴. ح: ـ أي.

۵. ح: ـ و لعلّ هذا الكلام.

۶. ح: دفاع.

۷. ح: بين أقوال رؤساء هذه الصناعة سيّما الرئيس في برهان شفائه.

۸. ح، ق: ـ لذلک.

أوّل كتاب أُسطقسّات الهندسة؛ فكان حدّاً بحسب شرح الإسم. ثمّ أثبت وجودها[١] بعدُ، فصار الحدّ ليس بحسب الإسم فقط بل بحسب الذات، بل صار حدّاً بالحقيقة»[٢] انتهیٰ کلامه.[٣]

و لایخفیٰ:[۴] أنّ موضوع الفلسفة الأولیٰ لمّا كان هو الموجود بما هو موجود[۵] يكون إثبات التساوي للزوايا مثلاً[۶] يرجع إلى أنّ بعض الموجود كذا؛ فيكون قوله: «ثمّ أثبت وجودها» إلى آخره إمّا[٧] حوالة إلى علم ما بعد الطبيعة مع أنّ ذلک موکول إلى الهندسة[٨]، و إمّا حوالة إلى الهندسة مع أنّ البيّن[٩] ممّا سبق أنّ[١٠] إثبات وجود كلّ موجود بما هو هو في ذمّة[١١] ما بعد الطبيعة[١٢] على ما صرّح به الرئيس في غير موضع من البرهان كما لا يخفى على أهل العرفان.[١٣]

و وجه دفع ذلک:[١۴] أنّ ثبوت العوارض الذاتية لموضوعاتها بوساطة الحدود الوُسطیٰ التي هي علّة تصديقية لذلک الثبوت؛ فيرجع ذلک إلى مطلب[١۵] الهلية المركّبة. فقولنا:[١۶] «الجسم متحرّک» في قوّة قولنا: «الجسم موجود له الحركة» و «القمر منخسف» في قوّة قولنا: «القمر[١٧] موجود له الانكشاف[١٨]» و ذلک على أن يكون المراد[١٩] إثبات هذين العارضين لموضوعهما[٢٠] من حيث[٢١] انتسابهما إليه و إن كان وجودهما الانتسابي عينَ

---

١. الشفاء: + من.

٢. الشفاء (المنطق، ج ٣، كتاب البرهان، المقالة الأولیٰ، الفصل الخامس) ص ۶٩.

٣. ق: ـ انتهى كلامه.

۴. ح: و أنت تعلم.

۵. ح: لمّا كان هو الموجود المطلق.

۶. ح: للزوايا أو غيره.

٧. ح: ـ إلى آخره إمّا.

٨. ح: حوالة الى العلم الأعلیٰ مع أنّ ذلک في ذمّة المهندس.

٩. ح: علم الهندسة مع أنّ المستبين.

١٠. ح: ـ أنّ.

١١. ق: في حكمة.

١٢. ح: ذمّة العلم الأعلیٰ.

١٣. ق: ـ على ما صرّح به الرئيس في غير موضع من البرهان كما لايخفى على أهل العرفان.

١۴. ح: و وجه الدفع أن يقال.

١۵. ح: يرجع إلى.

١۶. ح: فيكون قولنا.

١٧. ق: إنّ القمر.

١٨. ق: الانخساف.

١٩. ح: المقصود هيهنا.

٢٠. ق: لموضوعيهما.

٢١. ح: بحسب.

وجودهما في حدّ نفسه من حيث الواقع[۱] لكن التغاير الاعتباري بينهما كافٍ في ترتّب الآثار المتخالفة[۲] من جعلهما تارةً تحت علمٍ و أُخرى في الآخر.[۳]

و بالجملة: انّ وجود الأعراض في حدود أنفسها وجودها لموضوعاتها بحسب الواقع و لكن إذا لوحظت بالاعتبار الأوّل يكون من مسائل الفلسفة الأولىٰ و من مطالب الهلية البسيطة، و إذا لوحظت بالاعتبار الآخر يكون من مسائل الحكمة الطبيعية و من مطالب الهلية المركّبة.[۴]

فإذا علمتَ هذا فنقول: إنّ مقصود صاحب الشفاء بقوله[۵]: «ثمّ أثبت وجودها بعد[۶]» أي بالفعل في[۷] الهندسة إذا كان سرجع[۸] مفاده إلى مطلب[۹] الهلية المركّبة و في[۱۰] الفلسفة الأولىٰ[۱۱] إذا كان مفاده مطلب[۱۲] الهلية البسيطة؛ فيتعاكس أمر[۱۳] القوّة و الفعل حينئذٍ[۱۴].

ثمّ نقول: إنّه يصحّ ما وقع عنه ـ دام ظلّه ـ[۱۵] بوجهٍ آخر و هو أنّ العوارض الذاتية لموضوعاتها[۱۶] لمّا كانت تابعةً لوجوداتها الثابتة في الفلسفة الأولىٰ يكون إثبات وجود تلك الموضوعات من الإلهيات لكونها من مطالب الهلية البسيطة بالفعل، و من مراتب ساير الصناعات الجزئية لكونها من مقاصد اللهيات المركّبة بالقوّة.[۱۷] فقول المهندس: «إنّ

---

۱. ح: و إن كان هو عين وجودهما في نفسهما في الواقع.

۲. ق: + التي بحسبها يكون مسائل علوم متغائرة.

۳. ق: ـ من جعلهما تارةً تحت علم و أُخرى في الآخر.

۴. ح: من جعلهما تارةً تحت علم و أُخرى في الآخر؛ و بعبارةٍ أُخرىٰ انّ تلك العوارض بالاعتبار الأوّل من الهليات المركّبة و بالآخر من الهليات البسيطة؛ حيث إنّ الحركة و الانكشاف حينئذٍ يرجع إلى إثبات وجودهما في نفسهما و إن اتّفق أن كان في موضوع. فعلى الأوّل يكون في ذمّة الحكمة الطبيعية بيانها و على الثاني في ذمّة العلم الأعلىٰ. كما لايخفى على الورىٰ.

۵. ح: و إذا تقرّر هذا تبيّن أنّ مقصود الرئيس من قوله.

۶. ق: ـ بعد.

۷. ح: + صناعة.

۸. ح: إذا رجع.

۹. ح: ـ مطلب.

۱۰. ح: + صناعة.

۱۱. ح: ـ الأولى.

۱۲. ح: إذا كان مرجعه إلى.

۱۳. ح: ـ أمر.

۱۴. ح: و الفعل هيهنا؛ و يمكن تقرير ما في المتن.

۱۵. ح: ـ ثمّ نقول: إنّه يصحّ ما وقع عنه دام ظلّه.

۱۶. ح: للموضوعات.

۱۷. ح: تابعةً لوجودها متوقّفة على إنّيتها الثابتة في علم الأعلىٰ يكون إثبات وجود تلك الموضوعات لكونها من الهليات البسيطة بالفعل في العلم الأعلىٰ و بالقوّة في العلم الأدنىٰ.

الزوايا الثلاث للمثلّث مساوية للقائمتين» في قوّة:[۱] «انّه لو كان المثلّث موجوداً لكانت زواياه كذا» فالمقدّم من مسائل الفلسفة الأولىٰ؛ فيكون ثبوته في الهندسة بحسب القوّة و إن كان بالفعل في تلک الصناعة.

ثمّ إنّ اختلاف الموضوع بالفعل و القوّة يوجب رفعَ التناقض.[۲]

[۷] قال: «و قضائه و قدره»

أقول:[۳] إنّ القضاء و القدر إمّا علمي أو[۴] عيني. فعلى الأوّل يرجع الفرق بينهما إلى التفصيل و الإجمال[۵] و على الثاني إلى القرار و اللاقرار و الثبات و اللاثبات بالقياس[۶] إلى الكيانات الزمانية و الموجودات الآنية و نفس الزمانية بالقياس إلى الثابتات الصرفة و الجواهر المقدّسة و بقياس بعضها إلى بعض؛ و أمّا في ما عداها من المفارقات يكون باعتبارين آخرين.

و تفصيل ذلک بضربٍ من الإجمال:[۷] انّ القضاء عبارة عن الصور[۸] الثابتة في العالم العقلي على الوجه الكلّي الإجمالي[۹] مجتمعة مجملة على سبيل الإبداع؛ و القدر عبارة عن حصول صور الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي التفصيلي مطابقةً لما في الموادّ الخارجية من الصور و الأعراض التابعة للطبائع على حسب اختلاف استعداد الموادّ القابلة المرتبطة بالمبادي الفاعلة من الأنوار الشاهقة العقلية[۱۰] و النفوس الملكية و

---

۱. ح: + قوله.

۲. ح: فالمقدّم حقّ في الصناعة الأولىٰ؛ فيكون ثبوته في الهندسة بالقوّة و إن كان بالفعل في تلک الأُخرىٰ؛ و نعم شاهد صدق عليه ما أفاده ـ دام ظلّه ـ بقوله الشريف: «بل إثبات الوجود لأىّ شيء» على ما يقتضيه مطلب الهلية البسيطة و إن كان بالقوّة في صناعة أُخرى إثباته؛ و اختلاف الموضوع بحسب الفعل و القوّة يرفع التناقضَ كما لايخفى على الناظر في صناعة الميزان.

۳. ح: + لايخفى عليک.

۴. ح: إمّا علمي و إمّا.

۵. ح: إلى الإجمال و التفصيل على ما سنذكره بالترتيل.

۶. ق: نظراً.

۷. ح: الثبات و اللاثبات بالقياس إلى الزمان و ما فيه، و في ما عداه باعتبارين آخرين؛ و إذا تمهّد هذا نقول.

۸. ح: الصورة.

۹. ح: الوجه الإجمالي الكلّي.

۱۰. ق: الفاعلة من العقول.

الأجرام الفلكية بما يلحقها من الأوضاع و الحركات و العوارض و الهيئات تباعاً لمحرّكاتها و عللها الغائية القريبة و البعيدة و العناية الأزلية المرسومة بالإحاطة لجميع الموجودات. فلعلّ نسبتها[۱] إلى القضاء و القدر من حيث[۲] الشمول نسبة الاول إلى الثواني.

و بالجملة: انّ المعتبر في القضاء العلمي أن يكون في حيّز الإبداع؛ فتكون[۳] صور الموجودات الجزئية المتغيّرة الفاسدة هنالک متميّزةً بوجوهٍ كلّيةٍ ينضمّ[۴] بعضها إلى بعض حتّى انحصرت[۵] جملة منها بحسب الصدق[۶] في جزئي من جزئيات[۷] تلک الصور.

و الحاصل:[۸] انّ مراتب العلوم التفصيلية[۹] أربع: اللوح، و القلم، و كتاب المحو و الإثبات، و نظام الوجود على الإطلاق.

ثمّ إنّ[۱۰] المرتبة[۱۱] التي في حدّ الإبداع العقلي قضاءٌ و في حيّز التكوين[۱۲] النفسي تدرٌ؛ و ذلک[۱۳] بما له من الانطباق على الموجودات الخارجية.[۱۴]

ثمّ إنّ تلک الموجودات العينية باعتبار وجوداتها الرابطية له ـ تعالى ـ تكون قضاءً و باعتبار وجوداتها في حدّ أنفسها قدراً؛ و هو يستوعب الموجودات المجرّدة و المادّية.

---

۱. ح: الهيئات تباعاً لمحرّكها من الأشواق و التصوّرات إلى أقصى الغايات و قصوى النهايات؛ أعني عنايته الأزلية المرسومة بإحاطته لجميع العاليات و السافلات علماً لايعزب عنه ـ تعالى قدسه ـ مثقال ذرّة في الأرض و لا في السماوات [اقتباس من: لقمان/۱۲، سبأ /۳ و ۲۲] كما سيجيء في متن الكتاب؛ فتكون نسبة العناية الأزلية الموسومة بالعناية الأولى.

۲. ح: بحسب.

۳. ق: فيكون.

۴. ح: منضمّ.

۵. ح: انحصر.

۶. ق: ـ بحسب الصدق.

۷. ح: الصدق في جزئي جزئي من.

۸. ح: و بالجملة.

۹. ح: انّ المراتب التفصيلية.

۱۰. ح: ـ اللوح، و القلم ... ثمّ إنّ.

۱۱. ح: تكون المرتبة.

۱۲. ح: و في حدّ التكوّن.

۱۳. ح: ـ و ذلک.

۱۴. ح: + و كذلک نفس وجودها العيني لكونه علماً بوجوده الرابطي. فبالحريّ أنّه لو كان المعتبر في القضاء الصور في حدّ الإبداع أن يكون ما سواه من المراتب التالية الثلاثة قَدَره؛ و إن لم‌يعتبر فيه ذلک يشبه أن يكون كلّ إجمال قضاءً لما هو تفصيل بالقياس و هذا قَدَر مقيس إليه.

لست أقول: إنّ هذه المراتب مناط للانكشاف التفصيلي كما ذهب إليه قوم من المتأخّرين و إلاّ لكان علمه ـ تعالى ـ مستفاداً من خارج، بل أقول ـ على ما افيد ـ: انّها مصحوبة للانكشاف لا مناطه؛ فلذا تسمع أنّهم يقولون.

و أمّا الثبات و اللاثبات فقد يجريان في الثانية بالقياس إلى الثابت الذي يعبّر عنه بالدهر و بقياس بعضها إلى بعض، و يعبّر عنه بالزمان؛ و ذلک حيث إنّ نسبة المتغيّر إلى الثابت دهر و إلى المتغيّر زمان؛ فعلى الأوّل قضاء و على الثاني قدر.

ثمّ لايخفىٰ: أنّه يصلح أن يكون لنظام الوجود اعتباران: أحدهما بما هو شخص واحد، و ثانيهما أشخاص متكثّرة؛ و قد يعبّر عن ذلک بالسلسلة الطولية؛ و لعلّ الإشارة إليهما بقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيْمٍ خَبِيْرٍ﴾[1] و ذلک على أن يكون المراد من ذلک الكتاب هو نظام الوجود الذي بمنزلة شخص واحد؛ و من قوله: ﴿ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ هو هذا أيضاً لكن بشرط ملاحظة آياته على التفصيل؛ فيصحّ أن يكون بالاعتبار الأوّل قضاءً و بالاعتبار الآخر قدراً، كما أنّه يصحّ بذلک أن يكون مبدعاً كما انّه بهذا الاعتبار غير مُبدع إلّا الصادر الأوّل؛ و ذلک حيث إنّه لايتوقّف وجوده على غيره ـ تعالى ـ مطلقاً.

ثمّ إنّه لايغادر بوجوده صغيرةً من الموجودات و لا كبيرةً إلّا أحصيها؛ فلايصحّ أن يكون ممكنٌ مّا خارجاً ليمكن توقّفه عليه؛ فيشبه أن يكون نسبته ـ تعالى ـ إليه كنسبته إلى معلوله الأوّل في السلسلة الطولية؛ فيكون كِلاهما في حدّ الإبداع الذي عليه خواصّ الحكماء من أنّه عبارة عن إيجادٍ لايتوقّف على غير جاعله ـ تعالى ـ سواء كان مادّةً أو غيرها؛ و أمّا الإبداع على ما عليه عوام الحكماء فهو المشهور بين المتأخّرين من أنّه إيجادٌ لايتوقّف على المادّة و المدّة و إن كان متوقّفاً على غيرهما من الشرائط؛ فيشمل ما عدا الصادر الأوّل من المفارقات مطلقاً. فالإبداع عند خواصّ هؤلاء الأعلام أخصّ من الإبداع عند عوام أولئک الأقوام.

فقد بان أنّ نظام الوجود قضاء و قدر بثلاث اعتبارات.

و بالجملة:[2] انّ الحقّ الأوّل يدرک الأُمور المبدعة عن قدرته لا من جهة تلک الأُمور؛

---

١. هود/ ١.

٢. ح: ـ ثمّ إنّ تلک الموجودات العينية باعتبار وجوداتها الرابطية ... و بالجملة.

أي لا يجوز أن يكون علمه ـ تعالى ـ مستفاداً من الأُمور الصادرة عن حقيقته، كما ندرك الأشياء من وجودها عندنا[۱]؛ إذ لو كان كذلک لکان[۲] علمه مستفاداً من خارج و هو باطل، بل يجب أن يعلم أنّه يدرک الأشياء من ذاته لا من خارج، كما سيجيىء على أتمّ تفصيل في مبحث العلم من هذا الكتاب؛ و لنرجع إلى ما كنّا فيه[۳] فنقول[۴]:

إنّ هذه المراتب الأربع المصحوبة للانكشاف[۵] لمّا كانت متفاوتةً بالتكوين و الإبداع العقلي و العيني تكون الصور العقلية الإبداعية قضاءً بالقياس إلى ما سواه إذا اعتبرت الاجتماع في العالم العقلي و إلّا ما عرفت أمره.

و أمّا القضاء العلمي للجوهر الصرف الذي هو العقل الأوّل أو القلم أو الحقيقة المحمّدية ـ على اختلاف التعبيرات ـ فذاتٌ مبدعةٌ لقربه إليه بحسب السلسلة الطولية، بل إنّه لمّا كان بذاته[۶] وجوداً علمياً للجميع لكونه مبدئه؛ فيكون هو الكلّ في وحدةٍ يكون بذاته قضاءً[۷] و ذلک قدراً إذا لم يعتبر فيه الوجود العقلي في حدّ الإبداع.

و أمّا العناية الأزلية حينئذٍ تكون عبارةً عن تعلّق إرادته السرمدية بإيجاد الشيء؛ فلذا تسمع رئيس الصناعة انّه يقول: «إنّ العناية الأزلية[۸] هو[۹] أن يوجد كلّ شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام»[۱۰]؛ و قد وقع عن الفيلسوف الأوّل[۱۱] أنّ العناية مشتملة على الجميع لكن بالأُمور الأبدية تكون[۱۲] عنايته فيها متعلّقةً بالنوع و العدد و بالأُمور الفاسدة بالنوع.

و يمكن[۱۳] التوفيق بين هذين المقالين بأنّ الأوّل مبنيّ على أنّ النظام الجملي متعلّق القدرة الأزلية، و ظاهر[۱۴] أنّه نوع منحصر في فردٍ ثابتٍ بحسب السلسلة العرضية و ليس

---

۱. ح: عندها. ۲. ح: كذلک يكون.
۳. ق: ـ كما سيجيىء على أتمّ تفصيل ... ما كنّا فيه. ۴. ق: ثمّ نقول.
۵. ق: ثمّ إنّ هذه المراتب الأربع ليست مناطةً للانكشاف العلمي بل مصحوبة لها؛ ثمّ إنها.
۶. ح: ـ بذاته.
۷. ق: لمّا كان بذاته وجوداً علمياً للجميع يكون الكلّ في وحدة؛ فكان بذاته قضاءً.
۸. ق: ـ حينئذٍ تكون عبارةً ... العناية الأزلية. ۹. ق: فهو.
۱۰. مع تفاوتٍ مّا في الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) ص ۴۱۵.
۱۱. ح: ـ الأوّل. ۱۲. ق: يكون.
۱۳. ق: و لعلّ. ۱۴. ق: و من البيّن.

هناک فساد و عدم و[۱] شرّية[۲] إلّا بالعرض؛ و الثاني مبنيّ[۳] على أخذ ذلک النظام بسلسلته الطوليه؛ فتدبّر.

و قد أشار الشيخ في إلهيات كتابه الشفاء[۴] إلى ما سلكه الفيلسوف بقوله: «فالمأخوذ[۵] بعوارضه هو الشيء الطبيعي؛ و المأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إنّ وجودها أقدم من وجود الطبيعي تقدّمَ[۶] البسيطِ على المركّب و هو الذي يخصّ وجوده بأنّه الوجود الإلهي؛ لأنّ سبب وجوده بما هو حيوان عناية اللّه تعالى»[۷] انتهىٰ كلامه[۸].

و قد وقع[۹] عن المعلّم الثاني في كتابه الموسوم بـ«الجمع بين الرأيين»: «انّ الأشخاص متقدّمة على الأمور الكلّية؛ فيكون ما يقرب منها أقدم بالقياس إلى ما هو أبعد» هذا كلامه:[۱۰]

إمّا على أن يكون تقدّمها على الأمور الكلّية بحسب تحصّلاتها و تمامية ذواتها؛[۱۱] فيكون هو متعلّق العناية أوّلاً و بالذات، و أمّا أجزاؤه فبالعرض من حيث كونها مضمّنةً فيه.

و إمّا على أن يكون تقدّمها بالقياس إلينا؛ فلكلٍّ وجهٌ؛ فليتدبّر.[۱۲]

و من تضاعيف البيان لاح سرُّ قوله ـ تعالى ـ[۱۳]: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ[۱۴] عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾[۱۵] و ذلک[۱۶] حيث إنّ تنزيل الشيء فرع وجوده و إن كان ذلک

---

۱. ق: ـ بحسب السلسلة العرضية و ليس هناک فساد و عدم.
۲. ق: و لا شرّية فيه.
۳. ح: ـ مبنيّ.
۴. ح: في إلهيات شفائه.
۵. الشفاء: فالحيوان مأخوذاً.
۶. الشفاء: من الوجود الطبيعي بقدم.
۷. الشفاء: (الإلهيات، المقالة الخامسة، الفصل الأوّل) صص ۲۰۵ ـ ۲۰۴.
۸. ق: ـ كلامه.
۹. ق: و قد نقل.
۱۰. ح: انتهى كلامه.
۱۱. ح: بحسب تحصّلها و تمامية ذاتها.
۱۲. ح: و لكلٍّ وجه فتأمّل. ثمّ لايخفى أنّ الظاهر من الآية الكريمة أن يكون للأشياء وجود بحسب النظام يتقدّم على وجودها بحسب القدر بقوله العزيز.
۱۳. ح: ـ و من تضاعيف البيان لاح سرُّ قوله تعالى.
۱۴. ح، ق: و كلّ شيء.
۱۵. الحجر / ۲۱.
۱۶. ح: ـ و ذلک.

وجوده العلمي و قد علمت آنفاً؛ و قس عليه كريمة أُخرىٰ:[۱] ﴿ وَ مٰا أَصٰابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِى الأَرْضِ وَ لا فِى أَنفُسِكُمْ إِلّا فِى كِتٰابٍ مُبِيْنٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهٰا[۲] ﴾[۳] و كريمة أُخرىٰ:[۴] ﴿ وَ مٰا مِنْ دٰابَّةٍ إِلّا عَلَىٰ اللّٰهِ رِزْقُهٰا وَ يَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهٰا وَ مُسْتَوْدَعَهٰا كُلٌّ فِى كِتٰابٍ مُبِيْنٍ ﴾[۵] و كريمة أُخرىٰ:[۶] ﴿ وَ لا حَبَّةٍ فِى ظُلُمٰاتِ الأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يٰابِسٍ إِلّا فِى كِتٰابٍ مُبِيْنٍ ﴾[۷،۸]

ثمّ إنّ تلك المراتب القدسية مقتبسة من أنوار ذلک الكتاب و إليه المرجع و المآب في كلّ باب.[۹]

[۸] قال: «آخذاً من الجواهر الملكية»

أقول: لمّا كان المبدأ على الإطلاق ـ تعالى قدسه ـ في أقصى المراتب الكمالية بمرّاتٍ لاتتناهى، بل لا نسبة لها إلى غيرها فلذا تسمع: أنّ[۱۰] الكمال المطلق حيث الوجود

۱. ح: تنزيل الشيء فرع أن يكون له وجود على نحو آخر لا مجرّد وجود مبدعه لا غير؛ و لها نظائر عديدة من الآيات منها.

۲. ح: + أي أن يخلقها؛ ق: ـ من قبل أن نبرأها.

۳. الحديد / ۲۲.

۴. ح: و منها قوله تعالى جدّه.

۵. هود / ۶.

۶. ح: و منها قوله تعالى قدسه.

۷. الأنعام / ۵۹.

۸. ح: + و أمّا القضاء العيني و قدره فهو وجود النظام الجملي الذي هو الكتاب المبين الذي لايغادر صغيرةً و لا كبيرةً إلّا أحصيٰها لكن باعتبارين: أحدهما السلسلة العرضية و ثانيهما باعتبار السلسلة الطولية. فعلى الأوّل قضاء و على الآخر قدر؛ و أمّا الزمان و ما هو فيه فهو باعتبارين:

أحدهما: اعتبار قراره في وعائه الذي هو الواقع و بالقياس إلى بارئه؛ حيث إنّ شاكلته عنده كبُرّةٍ عند مليک مقتدر.

و ثانيهما: اعتبار لا قراره مع ما فيه.

و نعم ما قال بعض العرفاء: «يا من أزله أبده و يا من أبده أزله: فأزله أبده و أبده أزله» و يحتاج التفطّن بكُنه هذا المقال إلى استحداث حال فوق هذه الأحوال.

هذا ما تيسّر لنا في هذا المرام، و العلم عند اللّه الملک العلّام: لأنّه من أسراره الغيبية حسب ما أفاده سيّد البريّة المرتضوية ـ عليه السلام و التحيّة ـ بقوله الشريف: «طريق مظلم لاتسلكوه و بحر عميق لاتلجوه» [بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۱۱۱] و أمّا المصنّف ـ دام ظلّه ـ فلمّا تأيّد بالفيوضات الملكوتية و تنوّر بالعلوم و الأنوار اللاهوتية فله سُبُل شتّىٰ في هذا المطلب الأعلىٰ كما لايخفى على الورىٰ و انّ ذلک أيضاً رشح فائض من فيوضه و خير ساطع من صقع وجوده.

۹. ح: ـ ثمّ إنّ تلک المراتب القدسية ... في كلّ باب.

۱۰. ق: ـ المبدأ على الإطلاق ... فلذا تسمع أنّ.

بلاإمكان و الوجود بلاعدم و الفعل بلاقوّة و الحقّ بلاباطل.[۱] ثمّ احكم[۲] بأنّ كلّ تالٍ فإنّه يكون[۳] أنقص من الأوّل.[۴] إذ كلّ ما سواه فإنّه ممكن في ذاته.[۵]

ثمّ الاختلاف بين التوالي[۶] في الأشخاص و الأنواع يكون بحسب الاستعداد و الإمكان؛ فكلّ واحد[۷] من العقول الفعّالة أشرف من النفوس، و النفوس أشرف من الأُمور المادّية، ثمّ السماويات من جملة المادّيات أشرف من ساير عالم الطبيعة.

و نريد بالأشرف في السلسلة البدو ما هو أقدم في ذاته و لايصحّ وجود تاليه إلّا بعد وجود مقدّمه على عكس الأمر في الأشرف بحسب سلسلة العود.

فقد لاحت[۸] حقيقةُ قاعدة الإمكان الأشرف للممكنات ـ عواليها و سوافلها ـ بما[۹] لها من السلسلة الطولية و إن كانت باعتبار سلسلةٍ أُخرىٰ[۱۰] مستندةً إليه ـ تعالى[۱۱] ـ دفعةً واحدةً غيرَ زمانية[۱۲] كما لايخفى على الأذكياء.[۱۳]

[۹] قال: «أي مهيّة حقّها بحسب نفس طبيعتها[۱۴]»

أقول: يشير بذلک[۱۵] إلى بطلان ما استدلّ به الشيخ[۱۶] على عدم جنسية العرض[۱۷] بعد ما ذكر أنّ العرض ليس بجنسٍ للتسعة حيث قال:[۱۸] «و أمّا العرض فقد قيل في منع جنسيته لهذه التسعة أقوال مشهورة: منها قولهم: إنّ حدّ العرض لايتناول التسعةَ تناولاً حقيقياً؛ و يحاولون[۱۹] تصحيحَه بأمثلة[۲۰] من ذلک قولهم: إنّ[۲۱] أمس و عام أوّل كلّ واحد

---

۱. ق: + يكون الخير هو وجوده ـ تعالى ـ و أمّا ما عداه فهو مندرج الوجود.
۲. ق: ـ ثمّ احكم.
۳. ق: ـ فإنّه يكون.
۴. ق: أنقص من المقدّم.
۵. ق: ـ إذ كلّ ما سواه فإنّه ممكن في ذاته.
۶. ق: ثمّ الاختلاف بينهما.
۷. ق: ـ واحد.
۸. ح: فقد سطعت.
۹. ح: بحسب ما.
۱۰. ق: ـ باعتبار سلسلةٍ أُخرىٰ.
۱۱. ح: ـ تعالى.
۱۲. ح: ـ غير زمانية.
۱۳. ق: ـ كما لايخفى على الأذكياء.
۱۴. ح، ق: ـ طبيعتها.
۱۵. ح: إشارة لطيفة.
۱۶. ح: ـ به الشيخ.
۱۷. ح: + الرئيس في قاطيغورياس شفائه.
۱۸. ح: ـ حيث قال.
۱۹. ق: يجادلون.
۲۰. الشفاء: بأسئلة.
۲۱. الشفاء: ـ إنّ.

منهما أمر واحد و موضوعاته كثيرة؛ و مستحيل أن يكون هو موجوداً في جميعها؛ فإنّ العرض الواحد بالعدد لن يكون في موضوعات كثيرة. على أنّه موجود في كلّ واحد منها. فإذن ليس شيء من ذلک في موضوع و هو عرض؛ و هذه خرافة؛ فإنّه:

إن عنى بأمس و عام أوّل[۱] معنى متى ـ و هو الكون في الزمان ـ فإنّ كلّ واحد من الموضوعات له نسبة خاصّة هو بها دون غيره في زمانه؛ فإنّه ليس كون زيد في زمانه هو بعينه كون عمرو في ذلک الزمان؛ على أنّ الكونين واحد بالعدد.

و إن عنى به الزمان نفسه فإنّ الزمان في الموضوع الذي فيه الحركة التي زمان عددها، و هو موضوع واحد عند قوم و موضوعات كثيرة عند قوم،[۲] و يكون عندهم زمان من الأزمنة متقدّماً[۳] و هو الذي تعتبر به الأشياء فيقال إنّها في زمان واحد[۴].»[۵]

ثمّ قال: «فلا معونة لأمثال هذه الهذيانات في أن يقال: إنّ العرض ليس بجنسٍ.»[۶]

ثمّ قال:[۷] «لكنّهم قالوا شيئاً آخر و هو أنّ العرض لا يدلّ على طبيعة البياض و السواد و على طبائع ساير الأعراض، بل على أنّ له نسبة إلى ما هو فيه و على أنّ ذاته تقتضي هذه النسبةَ، و الجنس يدلّ على طبيعة الأشياء و[۸] مهيّتها في أنفسها، لا ما يلحق مهيّتها[۹] في أنفسها[۱۰] من النسبة.»

ثمّ قال:[۱۱] «و هذا قول سديد؛ و الدليل على ذلک[۱۲] انّ لفظ[۱۳] العرضية إمّا أن يدلّ[۱۴] على أنّ الشيء موجود في موضوع؛ فتكون[۱۵] دلالته على هذه النسبة أو يدلّ[۱۶] على أنّه في ذاته بحيث لابدّ له من موضوع. فهذا أيضاً معنى عرضي؛ و ذلک لأنّ نسبة هذا المعنى إلى أكثر

---

۱. ق: ـ أوّل.
۲. ح، ق: ـ و موضوعات كثيرة عند قوم.
۳. ح: ـ متقدّماً.
۴. ق: ـ واحد.
۵. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثانية، الفصل الثاني) ص ۶۳.
۶. ح: + بقوله.
۷. ح: ـ ثمّ قال.
۸. ق: ـ و.
۹. الشفاء: ماهياتها.
۱۰. الشفاء: ـ في أنفسها.
۱۱. ح: ـ ثمّ قال.
۱۲. ق: + ذلک.
۱۳. الشفاء: لفظة.
۱۴. ق، الشفاء: تدلّ.
۱۵. ق: فيكون.
۱۶. ق، الشفاء: تدلّ.

الأعراض مثل: الكيفية و الكمّية[1] و الوضع نسبة أمر غير مقوّم لماهيّاتها؛ لأنّها[2] تـتمثّل مدركة مفهومة. ثمّ يشكّ في كثير منها؛ فلايدرى أنّها محتاجة إلى موضوع حتّى يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الأولىٰ، و حتّى أنّ قوماً جعلوا هذه الأُمور جواهر. فنسبة العرض إلى هذه نسبة الموجود إلى مهيّات العشرة من حيث ليس داخلاً في المـهيّة؛ و كـما أنّ الموجود ليس مقوّماً لمهيّة هذه العشرة كذلک العرضية ليست مقوّمةً لمهيّة هذه التسعة؛ فلذلک لايؤخذ[3] في حدّ شيء منها أنّه عرض.»[4]

فإذا تمهّد هذا فجديرٌ بنا لو أشرنا إلى الخلاف الواقع في حقيقة الجوهر و العرض ثمّ نشير إلى ما عليه المصنّف ـ دام تعليمه ـ من الاستدلال.

فنقول: إنّ المذاهب فيهما لاتخلو عن ثلاثة و ذلک حيث إنّ المعتبر فيهما إمّا الوجود العيني أو لا؛ و على الثاني إمّا أن لايعتبر فيهما ذلک مطلقاً و إمّا أن لايعتبر في العرض. فالمتأخّرون كالعلّامة الدواني و الفاضل القوشجي على الأوّل و السيّد السند على الثالث و الشيخ في الشفاء على الثاني و هو ممّا اختاره المصنّف دام ظلّه.

و بالجملة: انّ الوجود لمّا كان من عوارض المهيّة فلايصحّ أن تكون له مـدخل فـي حقيقتها، بل الحقّ أنّ مطلق الوجود أيضاً لا دخل له فيها، بل إنّ نسبته إلى مهيّة الجوهر و العرض كنسبته إلى غيرهما؛ فنقول: إنّ العرض حقيقة ناعتية بحسب جوهر ذاتها و قوام مهيّتها لا من العرضيات اللاحقة للبياض و السواد على ما لايخفىٰ.

فإن قلتَ: إنّها لمّا كانت مهيّةً ناعتيةً لايصحّ كونها جنساً؛ لأنّ المعتبر فيه أن لايقاس على غيره و لا يأخذ الأمر الأجنبي في حقيقته؛ و من الظاهر أنّ الموضوع أمر خارج عنها؛ فكيف يصحّ أن تكون حقيقةً جنسيةً و مع ذلک تكون حقيقتها مأخوذةً بالقياس إليه؟!

قلتُ: إنّ المراد بها كونها حقيقةً في ذاتها بحيث يلحقها أن تكون[5] موجودةً في موضوع

---

۱. ح: الكمية و الكيفية. ۲. الشفاء: لأنّ ماهياتها.

۳. الشفاء: لايوجد.

۴. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثانية، الفصل الثاني) صص ۶۶ ـ ۶۵.

۵. ق : يكون.

و الذي هو حقيقته هو أنّه مهيّة في حدّ نفسها و لكن بحيث يستتبع كونها في موضوع.

على أنّه لو صحّ ما ذكر في نفي جنسية العرض يصحّ نفي جنسية المقولات النسبية التي جعلوها أجناساً عاليةً مع كونها في ناعتيتها أقوىٰ منها، و ذلک کالإضافة و الأين و الوضع و المتىٰ و الفعل و الإنفعال و الجدة. فلو صحّ ذلک الدليل على نفي جنسية العرض لصحّ نفي جنسية هذه المقولات بأسرها.

فإن قلتَ: إنّ هذه المقولات لمّا كانت أجناساً عاليةً تكون لامحالة بسائط خارجية و ذهنية؛ فلايصحّ تحديدها، لتتالي الإشكال فيها من جهة أخذ الأُمور الخارجة عنها في حدودها.

قلتُ: فحينئذٍ لايصحّ التشكيک في نفي جنسية العرض بأخذ الأمر الخارج عن حقيقته فيها.[1]

فقد انصرح أنّ العرض کساير الأعراض النسبية؛ و ما أُجيب عن الإشكال الوارد فيها فهو بعينه ما أُجيب عن هذا.

ثمّ إنّ البسيط على قسمين:

أحدهما: ما يؤدّى تصوّر لوازمها إلى حاقّ تصوّره؛ فيكون إطلاق الحدّ عليه على التوسّع.

---

۱. ح: «و هذا قول سديد ... في حدّ شيء منها أنّه عرض» و أنت تعلم أنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ لمّا حقّق أنّ العرض حقيقته حقيقة ناعتية بحسب سنخ تقرّره لكونه من العوارض اللاحقة للسواد و البياض، بل هما بحسب سنخ ذاتهما مع عزل النظر عن الفصول المضمّنة و غيرها من العوارض؛ و ذلک على ما عليه سنّة المقولات النسبية كالإضافة و الأين و الوضع و المتىٰ و الفعل و الانفعال و الجدة؛ حيث زعم أنّها من الأجناس العالية مع كونها في باب النسبية أقوىٰ ممّا عليه حقيقة العرض. فلو صحّ ما ذكره في نفي جنسيته لصحّ في نفي جنسية هذه المقولات كما لايخفى على أولى النهى، بل نفي جنسية الجوهر لأخذ النسبة السلبية فيه؛ أعني المهيّة الموجودة لا في الموضوع.

و القول بأنّ المقولات النسبية و الجوهر لمّا كانت أجناساً عاليةً تكون حقائق بسيطة؛ فلايصحّ تحديدها في الواقع ليمكن القول بأخذ الأمر الخارج فيه، بل إنّما تعريفها بالرسوم المؤدّية إلى ذواتها ممّا ينهدم بنيان ما حكم بأنّه سديد من الاستدلال على نفي جنسية العرض أيضاً حيث إنّه حلّ للنقض لا جواب عنه؛ تدبّر تعرف أنّه ليس بينه ـ دام بقائه ـ و بين الرئيس مخالفة أصلاً في ذلک و أنّ ما سلكه هيهنا على سبيل.

و ثانيهما: ما لايؤدّي تصوّرُه إلى حاقّ تصوّره؛ فيكون إطلاق الحدّ عليه توسّعاً على توسّعٍ. فلذا قال الشيخ في الحكمة المشرقية: «إنّ الأشياء المركّبة قد توجد لها حدود غير مركّبة من الأجناس و الفصول، و بعض البسائط لها لوازم يوصل الذهنَ تصوّرُها إلى حاقّ الملزومات و تعريفها بها لايقصر عن التعريف بالحدّ.»

ثمّ قال: «فهذا ما ذكرته في المنطق؛ و واجب الوجود ليس بمركّبٍ فلا حدّ له؛ و إذ هو منفصل الحقيقة عمّا عداه فليس له لازمٌ يوصل تصوّره[1] العقلَ إلى حقيقته، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته. فإذن لا تعريف يقوم مقام الحدّ» انتهى؛ و هو صريح في المدّعىٰ.

ثمّ نعود إلى الرأس فنقول: إنّ ما اختاره ـ دام ظلّه ـ في جنسية العرض لاينافي ما وقع عن الشيخ و إن كان بظاهره ينافي بعضَ مقالاته الصادرة عنه[2] مساعدةً[3] مع شركائه حيث قال[4] في أوّل كتاب شفائه[5]: «و أمّا هذا الكتاب فأكثر بسطاً و أشدّ مع الشركاء من المشّائين مساعدةً» ثمّ قال: «و من أراد الحقَّ على طريقٍ فيه ترضٍّ مّا إلى الشركاء و بسطٌ كثيرٌ و تلويحٌ إلى ما لو فُطن به لاستغنى[6] عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب»[7] انتهىٰ كلامه[8].

ثمّ إنّ ما يدلّ[9] على[10] تلك المساعدة[11] ما وقع عنه بقوله:[12] «لكنّهم قالوا» إلى آخره.

و أمّا إشاراته الشافية إلى رحيق الختام ما قاله[13] في فصل آخر من هذا الكتاب جواباً عن الشُبَه الموردة في أمر الجوهر للفئة المهوّشة حيث قال:[14] «و أمّا نحن فنقول: إنّ هذا

---

۱. ق: قصوره.
۲. ح: ـ فقد انصرح أنّ العرض كساير الأعراض النسبية .. بعض مقالاته الصادرة عنه.
۳. ح: المساعدة.
۴. ح: مع شركائه حسب ما أفاده.
۵. ق: في أوّل هذا الكتاب.
۶. الشفاء: استُغني.
۷. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقالة الأولىٰ، الفصل الأوّل) ص ۱۰.
۸. ق: ـكلامه.
۹. ح: ـ ثمّ إنّ ما يدلّ.
۱۰. ح: منادياً على.
۱۱. ح: + حيث قال.
۱۲. ح: ـ ما وقع عنه بقوله.
۱۳. ح: و أمّا إشاراته إلى ما هو الحقّ في هذا المرام بحسب ما وعده على ما نقلناه من الكلام فبقوله.
۱۴. ح: ـ حيث قال.

مستحيل فاسد. فإنّ هذه المقائيس كلّها فاسدة و نقول: أوّلاً إنّا نعني بالجوهر الشيءَ الذي حقيقة ذاته توجد من غير أن يكون في موضوع البتّة؛ أي حقيقة ذاته لاتوجد في شيء البتّة كجزء منه وجوداً يكون مع ذلک بحيث لايمكن مفارقته إيّاه و هو قائم وحده، و إنّ العرض هو الأمر الذي لابدّ لوجوده من أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة حتّى أنّ مهيّته لاتحصل[۱] موجودةً إلّا أن يكون لها شيء يكون هو في ذلک الشيء بهذه الصفة. فإنّ هذه الأشياء[۲] على قسمين: شيء ذاته و حقيقته مستغنية عن أن يكون في شيء من الأشياء كوجود الشيء في موضوعه، و شيء لابدّ له أن يكون في شيء من الأشياء[۳] بهذه الصفة؛ فكلّ شيء إمّا جوهر و إمّا عرض.»[۴]

ثمّ نصّ على المقصود نصّاً جميلاً حيث قال:[۵] «و نقول من رأس أيضاً:[۶] إنّا[۷] لو كنّا قلنا: إنّ الشيء إذا قيس إلى شيءٍ هو فيه لم‌يخلو[۸] إمّا أن يكون فيه على أنّه في موضوع؛ أي على أنّه موضوعه أو لايكون. فإن كان كذلک[۹] فهو عرض، و إن لم‌يكن كذلک و هو فيه فهو جوهر[۱۰].

فكان[۱۱] هذا المذهب صحيحاً لكنّا لسنا نقول هكذا بل نقول: إنّ الشيء إذا كان في نفسه غير مفتقر إلى موضوع البتّة، و هذا الذي هو فيه إن كان في شيء أو في غيره فهو جوهر، و إن كان في نفسه محتاجاً إلى موضوعٍ يكون فيه أيّ شيءٍ كان هذا الموضوع ـ كان هذا أو غيره[۱۲] ـ فهو عرض.»

ثمّ قال: «و أظنّ مَن سمع هذا ثمّ ثبت على أنّ شيئاً[۱۳] واحداً يكون جوهراً و عرضاً

---

۱. ق: لايحصل.
۲. الشفاء: بهذه الصفة. و إذ الأشياء.
۳. ح، ق: ـ كوجود الشيء ... من الأشياء.
۴. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الأولى، الفصل السادس) ص ۴۶.
۵. ح: ثمّ صرّح بالمقصود تارةً أخرى بقوله.
۶. ق: ـ أيضاً.
۷. الشفاء: إنّه.
۸. الشفاء: لم يخل.
۹. الشفاء: ـ كذلک.
۱۰. الشفاء: + فيه.
۱۱. الشفاء: لكان.
۱۲. الشفاء: أو غير هذا.
۱۳. ق: ثبت على الاشيا.

فقد خلع الإنصاف»[۱] انتهىٰ كلامه[۲].

و هو صريح في[۳] أنّ[۴] خصوصية أنحاء الظروف و الأوعية لاغية في حقيقة الشيء في نفسها غير مبدّلة لها عن حقيقتها و إلّا لكانت عرضياتها الخارجة عنها مبدّلة لها و هو باطل بالضرورة العقل.[۵]

ثمّ إنّ المحقّقين من المشّائين عن آخرهم على أنّ العلم من مقولة المعلوم إن جوهراً فجوهر و إن عرضاً فعرض.

و أمّا ما يترااىٰ من ظاهر عبارة الالهيات فهو أنّ مناط الجوهرية هو الوجود العيني؛ فينافيه ما وقع عنه في هذا الفنّ من ذلک الكتاب، لكنّ المنافاة مندفعة بما أشار إليه في هذا الكتاب من المساعدة مع الشركاء في الصناعة و الإشارة إلى الحقّ.

فقد انصرح أنّ ما سلكه ـ دام ظلّه ـ هيهنا بصراحته و الناظر المتميّز المتبصّر في أطرافه يحيط بمرامه سيّما أنّه قال: «و أظنّ أنّ مَن سمع هذا ثمّ ثبت على أنّ شيئاً واحداً يكون جوهراً و عرضاً فقد خلع الإنصاف.»[۶]

و لعلّ هذا[۷] ﴿النَبأ العَظِيْم الَّذِى هُمْ فِيْهِ مُخْتَلِفُونَ[۸]﴾[۹] ما قرع صماخ العلّامة الدواني[۱۰] حيث ذهب إلى[۱۱] أنّ مناط الجوهرية و العرضية هو الوجود الخارجي، و لا السيّد السند

---

۱. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الأولىٰ، الفصل السادس) ص ۵۱.

۲. ق: ـ كلامه.

۳. ح: ـ و هو صريح في.

۴. ح: منادياً على أنّ.

۵. ح: خصوصية أنحاء الظروف ـ من العين و العقل ـ ليس ممّا يختلف بها حقيقة الشيء لكونها من عوارضها.

۶. ح: ـ ثمّ إنّ المحقّقين من المشّائين عن آخرهم ... فقد خلع الإنصاف.

۷. ح: و كان هذا النبأ القدسي.

۸. النبأ / ۳ ـ ۲.

۹. ح: ـ ﴿النَبأ العَظِيْم الَّذِى هُمْ فِيْهِ مُخْتَلِفُونَ﴾.

۱۰. ح: صماخ بعض الأجلّاء المتأخّرة.

۱۱. ح: + صحّة كون أمر واحد جوهراً و عرضاً بحسب الظرفين ذاهلاً عن أنّ العوارض المتأخّرة عن الشيء غير صالحة لأن تبدّله عن حقيقته؛ و سيأتي توجيهه فانتظر.

و بالجملة: انّه إذا نظر المتدبّر في سماء عقله بعد إحاطته بما ذكرناه لرأى اجتماع السعدين في دقيقة واحدة نورية و توافق الشريكين في رشحة قدسية يتصحّح بها أكثر مطالب الإلهيات و ينتظم بها جمّ غفير من الطبيعيات؛ و مَن لم يؤمن بما حقّقناه و لم يتنوّر سريرته بما نوّرناه فلْيستحدث لنفسه فطرة أُخرى كما يحكم به أولىٰ النهى.

أيضاً حيث ذهب إلى أنّ مناط الجوهرية هو ذلك الوجود و أمّا مناط العرضية فهو الوجود المطلق و من هيهنا قال: إنّ العلم من مقولة الكيف بالحقيقة من دون أن يكون من قبيل تشبيه الأُمور الذهنية بالأمور العينية، كما سلكه العلّامة الدواني.

و أمّا الظاهر من مسير الشيخ ـ على ما قرّرناه ـ فهو أنّ مناط الجوهرية و العرضية هو نفس الوجود المطلق بل نفس المهيّة بما هي هي، و خصوصية أنحاء الوجود لاغية فيه؛ و هو بعينه ما سلكه ـ دام ظلّه ـ هيهنا.

ثمّ لايخفىٰ: أنّه لايصحّ كون حقيقة وحدانية تحت مقولات متباينة على أن يكون هي أجناساً لها و هي نوع مندرج تحتها؛ و أمّا أنّه لايصحّ أن يكون تحت مقولات متباينة على أن يكون هي عرضيات لها صادقة عليها بالذات و إن لم‌يكن ذلك في مرتبة ذاته فلضرورة[1] أنّه يصحّ أن يكون أمرٌ مّا شخصي ـ كزيد مثلاً ـ جوهراً و مضافاً. أمّا الأوّل فبالنظر إلى ذاته بذاته؛ و أمّا الثاني فلكونه أباً و إبناً كما صرّح به الفيلسوف و غيره. فيصحّ أن يكون العلم من مقولة المعلوم بالذات و يكون مع ذلك تحت الكيفية أو الإضافة أو الفعل و الانفعال؛ فلاتنافي بينهما كما فصّلناه في شرحنا.

و قد غفل المتأخّرون عن آخرهم من هذا حيث حكموا بالمنافاة بين كون العلم من مقولة المعلوم و بين كونه من مقولة الإضافة و غيرها ذهولاً عمّا قرّرنا على وفاق ما قاله الفيلسوف الأوّل و الشيخ و غيرهما كما ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلاتَنْسَىٰ ﴾[2].[3]

[۱۰] قال: «و أيضاً هذا المعنى طبيعة»

أقول: يشير بذلك إلى دليلٍ آخر على المطلوب بما تقريره: انّ العرض لو لم‌يكن جنساً عالياً لتلك المقولات لكان أمراً عارضاً لها قائماً بها و انّ خصوصية كلّ منها لمّا كانت لاغيةً في عروضه لها و صدقه عليها؛ فتعيّن من ذلك أمر مشترک بينها يكون صدقه على

---

۱. ق: فلاضرورة.
۲. الأعلىٰ / ۶.
۳. ح: ـ أنّ مناط الجوهرية و العرضية هو الوجود الخارجي، و لا السيّد السند ... سنقرئک فلاتنسىٰ.

تلك المقولات من تلقائها؛ فيرجع الأمر بالآخرة إلى أمرٍ ذاتيٍ مشتركٍ بينها لئلّا يلزم تمادي السلسلة إلى ما لايتناهى.[1]

فإن قلتَ: إنّه لو صحّ هذا لزم أن يكون الجنس العالي منحصراً في واحد؛ حيث إنّ خصوصية كلّ واحدة من هذه المقولات العشر ملغاة في صدق الموجود و الممكن عليها ـ و هو ظاهر ـ فيلزم أن يكون بينها مشترک ذاتي يقال في جواب ما هو، مطابق لصدق كلّ واحد منها عليها؛ فيكون جنساً عالياً.[2]

قلتُ: إنّ الإمكان لمّا كان عبارةً عن لاضرورة الطرفين يكون مطابقه عدم اقتضاء الضرورة لا اقتضاء عدمها؛ فيكون مطابق صدقه و مصداق حمله هو عدم ذلک الاقتضاء لا اقتضاء العدم و لا تساوي الطرفين. فلذا ترى الحكماء أنّهم يستدلّون على بطلان كفاية الأولوية الذاتية للممكن في وجوده؛ فلو كان الإمكان حقيقته هو التساوي لما اُحتيج إلى ذلک؛ ضرورةَ أنّ تساوي الوجود و العدم للممكن ينافي أولويةَ أحدهما على ما لايخفى.[3]

---

١. ح: إشارة لطيفة إلى دليل آخر على المطلوب بما حاصله: انّ العرض لو لم‌يكن جنساً عالياً لكان أمراً عارضاً لتلک المقولات التسع: فيلزم أن يكون بإزائه ذاتي مشترک بينها و إلّا لتسلسل الأمر إلى لا نهاية ـ كما لايخفى على الورىٰ ـ بناءً على أنّه لمّا كانت خصوصية كلّ منها ملغاةً فليس بدٌّ من أمر آخر مشترک بينها تكون شاكلة خصوصية كلّ منها على هذه الشاكلة؛ فيرجع الأمر بالاخرة إلى ذاتي مشترک بينها و هل هو إلّا جنس عالٍ لها؟

٢. ق: منحصراً في واحد؛ لصدق الممكن على هذه المقولات التسع و غيرها من مقولة الجوهر؛ و من الظاهر أنّ خصوصية كلّ منها لاغية فيه؛ فينتهي الأمر إلى ذاتي مشترک دفعاً للدور و التسلسل.

٣. ح: قلت: إنّ الإمكان هو سلب ضرورتَي الوجودِ و العدمِ و من لوازمه لا على أن يقتضيه ذات الممكن ـ كما في اللوازم المصطلحة ـ ليتوجّه إليه ذلک، بل على أنّه لمّا لم‌يقتض شيئاً منهما فيتصحّح به صدقه عليه؛ و الفرق بين صدق شيء على شيء باقتضائه له و بين صدقه عليه بعدم اقتضائه لمقابله بيّنٌ. فقد انحلّ الاعتراض بأسره مع ظهور اشتراک لوازم المهيّة بين المعنيين. نعم إنّه باقٍ على القول بأنّه تساوي الطرفين إن لم‌ترجع حقيقته إلى هذا.

و أمّا الأمر في صدق الموجود عليها فبأن يقال: إنّ جميع ذرّات عالم الإمكان لمّا كانت متشاركةً في الاستناد إلى الجاعل القيّوم الواجب بالذات ـ تعالى عزّه ـ حسب ما علمت سابقاً فاحكم بأنّ مطابقه ما هو معه على ما ينادي به ظاهر قوله ـ جلّ و علا ـ: ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ [الحديد / ۴] بل أقرب إليه من قرب ذاته و ذاتياته إليه؛ لأنّه منشأ حقيقته و مبنى حقيقته؛ و إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ الكريم ـ: ﴿ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ ﴾ [قٓ / ۱۶].

فإن قلتَ: إنّ الوجودُ لمّا كان صادقاً على تلک المقولات و من البيّن أنّه ليس أمـراً عدمياً فيلزم من ذلک وجودُ أمرٍ مشترکٍ ذاتي بينها.

قلتُ: إنّه لمّا كان معنى مصدرياً ينتزع من الذات من جهة استنادها إلى الجاعل فيكون هذا الاستناد ما بإزائه في جميع المقولات.

و بالجملة: انّ الممكنات في ذواتها مستنده إليه ـ تعالى ـ فيكون مبدأ صدقه عليها هو ذاته الحقّة من كلّ جهة و إن كانت تلک الذوات ممّا ينتزع هو منها؛ و من هيهنا قيل:[1] إنّ[2] معية ذات الحقّ ـ سبحانه ـ بالممكنات[3] ليس إلّا قيّوميّته ـ تعالى ـ لها؛ و قد يعبّر عن ذلک الارتباط بالانتساب المجهول الكُنه على ما إليه الإشارة بقول من قال:[4] كلّ ما قـيل أو يقال في تقريب تلک النسبة الشريفة القدسية فهو تبعيد بوجهٍ؛ هذا.

و الحقّ أنّه ليست تلک النسبة إلّا المبدئية؛ فأتقن ذلک فإنّ في ذلک ﴿لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيْدٌ﴾[5] و لكن دفع الإشكال بلزوم أن لايكـون مـن المعقولات الثانية لوجود مطابقه في الخارج ممّا يلائم هذا المقام؛ فلنذكر طرفاً صالحاً إذا حان حينه بعون اللّه الملک العلّام.[6]

فإن قلتَ:[7] إنّ الفصلَ لمّا كان مقولاً على الفصول البسيطة و الجنسَ على الأجناس العالية يلزم لا محالة عدم بساطة شيء منها؛ فـيكون للأجـناس العـالية جـنس عـالٍ؛ فلاتكون هي عاليةً.

و أيضاً: إنّ الجنس لمّا كان عرضاً عامّاً مقيساً إلى ما يقسّمه من الفصول يكون بإزائه أمر مشترک ذاتي فيها؛ فلاتكون بسيطةً.[8]

---

۱. ح: ـ فإن قلت: إنّ الوجود لمّا كان صادقاً ... و من هيهنا قيل.

۲. ح: فلذا تسمع انّ.

۳. ح: بالمهيّات الممكنة و الذوات المتقرّرة.

۴. ق: ـ ما إليه الإشارة بقول من قال.

۵. قٓ / ۳۷.

۶. ق: ـ هذا و الحقّ انّه ليست تلک النسبة ... الملک العلّام.

۷. ح: + إنّ هيهنا إشكالاً آخر و هو.

۸. ق: على الأجناس العالية؛ فيلزم مـن ذلک أن لايكـون تـلک الأجـناس عـاليات و لا تـلک الفـصول بسيطات؛ لاندراجها تحت ذاتي مشترکٍ بينها.

قلتُ: إنّ الجنسية و الفصلية و النوعية لمّا كانت اعتبارات عقلية[۱] لذاتٍ واحدةٍ ـلكونها[۲] معقولات ثانية ـ فيرجع اعتبار الأمر المشترک فيها إلى النسبة الاعتبارية العقلية.

إذا تقرّر هذا[۳] فنقول:[۴]

إن أُريد بلزوم تحقّق[۵] ذلک القدر المشترک الذي بإزاء الجنس و الفصل المقولين على الأجناس و الفصول[۶] لزومُه في الواقع[۷] مع قطع النظر عن الاعتبارات العقلية و خصوصيات الرعايات[۸] الذهنية فهو ممنوع و السند ظاهر.

و إن أُريد به لزومُه[۹] في الذهن بحسب خصوصيته ـأي[۱۰] النسبة العقلية المشتركة بين تلک الخصوصيات ـ فهو مسلّم من غير فساد.

و لصعوبة ذلک الإشكال ذهب بعض الأعلام إلى أنّ اللازم المشترک جنس و المختصّ فصل و تلک البسائط متباينة الذوات بالضرورة؛ و أنت تعلم أنّه لايفي بدفع الإشكال بل يوجب إيراداً آخر و هو أنّ ذلک المشترک لمّا كان من عوارضها و من الظاهر أنّ خصوصية كلّ منها لاغية فيه فيلزم هنالک ذاتي مشترک بينها لاستحالة الدور و التسلسل؛ فليتأمّل.[۱۱]

فقد استبان لک دفاع هذا الإشكال إن كنت من أهل الحال؛ و نعم شاهد صدقٍ عليه ما أشار إليه صاحب الشفاء فيه بقوله:[۱۲] «إذ المعنى الذي يُدلّ عليه بلفظ الجنس ليس يكون

---

۱. ق: اعتبارات ذهنية.
۲. ق: كانت.
۳. ق: ـإذا تقرّر هذا.
۴. ق: ثمّ نقول.
۵. ق: ـ تحقّق.
۶. ح: ـالذي بإزاء الجنس و الفصل المقولين على الأجناس و الفصول.
۷. ق: ـفي الواقع.
۸. ق: ـالعقلية و خصوصيات الرعايات.
۹. ق: و إن أُريد بلزومه له.
۱۰. ح: أعني.
۱۱. ح: و أنت تعلم أنّه إمّا أن يرجع إلى ما حقّقناه على أن يكون المعنيّ من اللازم هو اللازم العقلي و إمّا إلى ما يتوجّه عليه القول بأنّ انتزاع هذا اللازم المشترک من عدّة خصوصيات ليس له بدٌّ من ذاتي مشترک لئلّا يلزم التسلسل.
۱۲. ق: لاستحالة الدور و التسلسل فليتأمّل. ثمّ إنّ ما لوحّنا إليه آنفاً قد أشار إليه صاحب الشفاء حيث قال.

جنساً إلّا على نحو من التصوّر. إذ ما عبّر عنه و لو بأدنى اعتبارٍ لم‌يكن جنساً و كذلک كلّ واحد من الكلّيات المشهورة.» انتهى كلامه منادياً على بطلان ما يتوهّم من لزوم كونها من التعمّليات لاعتبار الاعتبارات فيها؛ فانتقِشْ هذه الرشحات الملكية بلوح البال فأطرحْ خلف قاف ما قيل أو يقال.[۱]

[۱۱] قال: «بل هو من عرضياتها اللاحقة و كذلک»

أقول:[۲] يشعر ببطلان ما قيل[۳] أنّ للجوهر تعريفين:

أحدهما: المهيّة التي من شأنها أن توجد في الأعيان لا في موضوع.

و ثانيهما: الموجود بالفعل لا في موضوع.

و انّ للعرض تعريفاً واحداً؛ أي الموجود بالفعل في الموضوع؛ و بنى على ذلک أنّه لا منافاة بين الجوهر و العرض، إنّما المنافاة بين المقولات الجوهرية و العرضية إلّا أنّ الجوهر لايصدق عليه مفهوم العرض إلّا بحسب خصوص الوجود الذهني.[۴]

و وجه البطلان: انّ[۵] حدّ كلّ حقيقة إنّما يكون واحداً[۶] سواء كان حدّاً حقيقياً أو[۷] توسّعياً، و من هيهنا قال الشيخ[۸] في رابعة البرهان: «إنّ الحدّ الحقيقي للشيء الواحد لايكون إلّا واحداً؛ فذلک يظهر إذا عرفنا ما[۹] الحدّ[۱۰] الحقيقي، و عرفنا أنّه مساوٍ لذات الشيء من وجهين:

أحدهما: من جهة الحمل و الانعكاس

---

۱. ق: ـ انتهى كلامه منادياً ... ما قيل أو يقال.

۲. ح: + تلخيص هذا الكلام ـ أدام اللّه تعالى قائله إلى يوم القيام ـ الردّ على من ذهب إلى.

۳. ح: ـ يشعر ببطلان ما قيل.

۴. ح: + و ذلک حيث إنّ هذا الحكم تحكّمٌ صرفٌ لا اتّجاه له إلى دار السلام بناءً على أن ليس.

۵. ح: ـ و وجه البطلان انّ.

۶. ح: حدّ كلّ حقيقة إلّا واحد.

۷. ح: + حدّاً.

۸. ح: توسّعياً؛ فلذا قال رئيس الصناعة.

۹. ح، ق: ـ ما.

۱۰. ق: بالحدّ.

و الثاني: من جهة استيفاء كلّ معني ذاتي[۱] داخل في مهيّته حتّى يساويه؛ فتكون[۲] صورة معقولة مساويةً لصورته الموجودة؛ و معلوم أنّ مثل هذا الحدّ لايكون للذات الواحدة[۳] إلّا واحداً[۴].»[۵]

و كذلک البسيط الذي لايمكن تحليله إلى معانٍ متكثّرة هي ذاتياته كالجنس العالي للمقولة و فصول الأنواع و الأجناس كلّها لايكون له بحسب نفس[۶] جوهره إلّا حدّ توسّعي واحد.

و من هيهنا[۷] ظهر حال[۸] ما قيل من أنّ الأجزاء الخارجية للمركّب حدّ حقيقي أيضاً، بناءً على أنّ الأجزاء الخارجية إنّما هي أجزاء للمهيّة المركّبة الخارجية بحسب خصوص وجودها في الخارج، و خصوصيات أنحاء الوجود ملغاة[۹] في نفس حقيقة الشيء و ذاتياته[۱۰].

فإذا تقرّر هذا فنقول:[۱۱]

إن أُريد بصحّة أن يكون للجوهر تعريفان أنّه يكون له حدّان حقيقيان أو حدّان توسّعيان فهو باطل.[۱۲]

و إن أُريد به[۱۳] أن يكون له تعريفان مطلقاً فهو مسلّم[۱۴] لكنّ الأمر في العرض أيضاً على هذه الشاكلة.

و من هيهنا قال الشيخ:[۱۵] « إنّ الموجود بالفعل في الأعيان لا في موضوع ليس مقوّماً

---

۱. ح، ق: + له.
۲. الشفاء: و يكون؛ ق: فيكون.
۳. ح: لذات واحدة.
۴. ح: إلاّ حدّ واحد؛ ق: إلّا واحدة.
۵. الشفاء (المنطق، ج ۳، البرهان، المقالة الرابعة، الفصل الثاني) ص ۲۷۲.
۶. ق: ـ نفس.
۷. ح: ـ و من هيهنا.
۸. ح: فقد ظهر بطلان.
۹. ق: لاغية.
۱۰. ح: ذاته.
۱۱. ح: + إنّه.
۱۲. ح: حدّان حقيقيّين أو حدّان توسّعيّين فمستبين الفساد إن تركتَ اللجاجةَ و العنادَ.
۱۳. ق: ـ به.
۱۴. ح: مطلقاً فمسلّم.
۱۵. ح: فلذا تسمع الرئيس في شفائه انه يقول فقد بان.

لمهيّة زيدٍ و لا لشيءٍ من الجواهر، بل هو أمرٌ[۱] يلحق لحوقَ الموجود الذي هو لاحق لمهيّة[۲] الأشياء كما علمت. فليس هذا جنساً بل الأوّل؛ و لذلک إذا کان شيء مهيّته هي الوجود کان منزّهاً عن الموضوع لم‌يکن[۳] جنساً؛ فلايشارک[۴] الجواهر بمعنى أنّها أشياء و معانٍ إنّما يلحقها الوجود إذا لحق بهذه الصفة، بل لايوجد أمر مقوّم لذلک الشيء[۵] و لنوعيات الجواهر بالشركة. فإنّ ما هو ذاتي لذلک الشيء فنظيره عرضي[۶] لهذه[۷] کالوجود الحاصل؛ کيف کان و ما هو ذاتي لهذه النوعيات من مفهوم معنى الجوهرية غير مقول على ذلک؛ فإنّه ليس هناک مهيّة غير الوجود[۸] يلحقها الوجود.»[۹]

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ أشار حيث قال:[۱۰] «إنّ هذا المعنى عرضي للجواهر[۱۱]»[۱۲] إلى توجيه ما عليه المحقّق الدواني[۱۳] من أنّ الجوهر في الأعيان[۱۴] عرض في الأذهان،[۱۵] لصدق مفهوم العرض عليه ـ و هو الموجود بالفعل في الموضوع ـ مع عدم لزوم انقلاب الجوهر عن حقيقته[۱۶]؛ حيث إنّ ذلک المفهوم ليس حقيقة[۱۷] جوهرية[۱۸]، بل هو من الأُمور اللاحقة له بحسب خصوص وجوده في الذهن، و أمّا حقيقته[۱۹] فغير متبدّلة بحسب أنحاء الظروف و الأوعية.[۲۰]

قال الشيخ في الشفاء[۲۱] في جواب التشكيک الذي ذكره فيه:[۲۲] «إنّ قولنا:[۲۳] «الجوهر هو

---

۱. ح، ق: ـ أمر.
۲. ح: + هذه.
۳. ق: لم‌يک.
۴. الشفاء: لم يكن في جنس، و لايشارک.
۵. ح، ق: ـ الشيء.
۶. الشفاء: عرض.
۷. ح، ق: عرضي لنوعيات الجواهر.
۸. ح: + هذا.
۹. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثالثة، الفصل الأوّل) ص ۹۳.
۱۰. ح: ثمّ لايخفى أنّ في کلامه ـ دام ظلّه ـ حيث أفاد.
۱۱. ق: للجوهر.
۱۲. ح: + إشارة لطيفة.
۱۳. ح: ما عليه بعض المحقّقين.
۱۴. ح: في العين.
۱۵. ح: في العقل.
۱۶. ح: انقلاب الحقيقة.
۱۷. ح: حيث إنّ الموجود بالفعل في الموضوع ليس حقيقة.
۱۸. ق: جوهريته.
۱۹. ح: + في الواقع.
۲۰. ح: ـ و الأوعية.
۲۱. ح: فلذا تسمع الرئيس في شفائه انّه يقول.
۲۲. ح: ذكره هناک.
۲۳. الشفاء: + انّ.

الموجود لا في موضوع» لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود من حيث هو موجود،[۱] لِما نوضحه عن قريب؛ و لو كان كذلک لاستحال أن تجعل الكلّيات جواهر؛ و ذلک لأنّها لا وجود لها في الأعيان البتّة و إنّما وجودها في النفس كوجود شيء في موضوع»[۲] انتهى.

و لايخفىٰ: أنّ في ما وقع عنه بقوله: «لاستحال أن تجعل الكلّيات جواهر» و ما استدلّ عليه بذلک الاستدلال نظراً؛ لأنّ الطبائع الكلّية موجودة في الأعيان، و لعلّ المراد به وجودها الامتيازي الانفرادي لا الخلطي الاتّحادي.

ثمّ قال متّصلاً بما نقلناه[۳]:[۴] «و لو عني بالموجود ذلک ـ و هو الموجود في الأعيان ـ لكان الأمر بالحقيقة على ما يذهب إليه المشكّكون، و ليس الأمر كذلک بل المراد[۵] بـ«الموجود[۶] لا في موضوع» المعني و المهيّة التي يلزمها[۷] في الأعيان إذا وجدت أن يكون وجودها لا في موضوع؛ مثال ذلک[۸] ما يقال: «ذلک ضاحک» أي[۹] من شأنه أن يضحک عند التعجّب.

و إذا شئتَ أن يظهر لک الفرق بين الأمرين و أنّ أحدهما معنى[۱۰] الجوهر و الآخر ليس كذلک فتأمّل شخصاً مّا كزيدٍ إذا غاب عنک أو نوعاً مّا من الجواهر مع إمكان انصرامه[۱۱] عن العالم ـ لوكان انصرامه[۱۲] ممكناً ـ أو نوعاً ممّا يشکّ في وجوده؛ فإنّک تعلم أنّ مهيّة إذا كانت موجودةً في الأعيان كانت لا في موضوع، و تعلم أنّ هذا المعنى هو المقوّم الأوّل لحقيقته، كما تعلم أنّه جوهر و لاتعلم أنّه هل هو موجود بالفعل في الأعيان[۱۳] لا في

---

۱. ح، ق: من حيث هي موجودة.
۲. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثالثة، الفصل الأوّل) ص ۹۲.
۳. ق: نقلنا.
۴. ح: ـ انتهى و لايخفى أنّ في ... بما نقلناه.
۵. الشفاء: على ما يذهبون إليه، و كان بعضها قبل بعض، بل يعنون.
۶. ق: ـ بالموجود.
۷. الشفاء: تلزمها.
۸. الشفاء: مثل ما يقال: «ضاحک» أي من شأنه عند التعجّب أن يضحک.
۹. ح: ـ أي.
۱۰. ح، ق: بمعنى.
۱۱. ح، ق: انصرافه.
۱۲. ح، ق: ـ لوكان انصرامه.
۱۳. الشفاء: في الأعيان بالفعل.

موضوع[۱]، بل ربّما كان عندک معدوماً.»[۲] انتهیٰ كلامه.[۳]

ثمّ إنّ بهمنيار قد حصّل ذلک في كتابه التحصيل[۴] بقوله: «اعلم أنّ الوجـود للشـيء قد يكون بالذات مثل: وجود الإنسان إنساناً، و قد يكون بالعرض مثل: وجود زيد أبيض؛ فلنشتغل بالموجود الذي بالذات فنقول: إنّ الموجود بالذات ينقسم إلى[۵] قسمين:

أحدهما: الموجود في شيء آخر ذلک الشيء[۶] متحصّل القوامِ و النوعِ في نفسه، لا كوجود جزء منه من غير أن يصحّ مفارقته لذلک الشيء، و هذا يخصّ باسم الموجود في موضوع و هو العرض.

و الثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة؛ فلايكون في موضوع البتّة و هذا هو المخصوص باسم الجوهر.

فإن كان العرض موجوداً في العرض[۷] كالسرعة في الحركة، و الاستقامة في الخطّ، و الشكل في السطح، كان أيضاً»[۸] إلى أن قال[۹]: «و هذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس و على الوجه المشهور، و التحقيق[۱۰] ما ذكرناه متقدّماً[۱۱]»[۱۲] انتهیٰ ما حصّله؛[۱۳] و مراده ممّا تقدّم هو أنّ حقيقة مهيّة إذا كانت موجودةً كانت لا في موضوع.[۱۴]

ثمّ لايخفیٰ:[۱۵] أنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ و إن أشار في هذا الكتاب[۱۶] إلى توجيه ما عليه الفاضل الدواني[۱۷] بوجهٍ مّا[۱۸] لكنّ الحقّ أنّ كلامه عنده لايخلو عن شائبة؛ و ذلک[۱۹]

---

۱. ح: ـ و تعلم أنّ هذا المعنى هو المقوّم الأوّل ... في موضوع.

۲. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثانية، الفصل الأوّل) ص ۹۲.

۳. ق: ـ انتهى كلامه.

۴. ح: انتهى كلامه و قد حصله صاحب التحصيل فيه.

۵. ح: ـ إلى.

۶. التحصيل: + الآخر.

۷. ح: موجوداً في الأعيان.

۸. ق: ـ بقوله «اعلم أنّ الوجود ...» إلى أن.

۹. ق: ثمّ قال.

۱۰. ح: و المشهور فالحقيق.

۱۱. ح، ق: مقدّماً.

۱۲. التحصيل، صص ۲۹۴ ـ ۲۹۳.

۱۳. ق: ـ ما حصّله.

۱۴. ح: ـ و مراده ممّا تقدّم ... كانت لا في موضوع.

۱۵. ق: ـ لايخفى.

۱۶. ح: ـ في هذا الكتاب.

۱۷. ح: ما عليه بعض الأجلاء.

۱۸. ق: ـ بوجهٍ مّا.

۱۹. ح: ـ و ذلک.

حيث إنّ[1] الجوهر المعقول ليس هو بحسب نفس جوهره قائماً بالذهن، بل إنّما قيامه به[2] بحسب خصوصيته[3] المتمثّلة في الذهن من حيث هي متمثّلة فيه؛ و ذلك بالحقيقة علم بالجوهر لا جوهر، و هو عرض بحسب تلك الخصوصية في جميع أنحاء الوجود. فالحكم بأنّ الموجود بالفعل في الذهن ـ كما نحن بصدده ـ إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع باطل. لأنّ[4] ما هو عرض بحسب خصوصيته المتمثّلة القائمة بالذهن لو وجد في الخارج لكان[5] عرضاً[6] بحاله؛ لصدق حقيقته[7] عليه؛ و تبدّل الحقائق بأنحاء الظروف غير مستقيم.

فإن قلتَ: إنّه يحكم بجوهرية تلك الحقيقة المعقولة بحسب نفسها لا بما أنّها هذا المتمثّل الذهني بخصوصه و هو الأمر العرضي و العلم بالحقيقة الجوهرية.

قلتُ: إنّ ذلك في الخارج و في نفس الأمر، و في العقل أيضاً جوهر، و خصوصية الافتقار إليه بتشخّصة العقلي لا ينافيه، لاستغنائه بحسب سنخ حقيقته عن الموضوع.

و بالجملة: انّ ما هو عرض حقيقةً فهو عرض في أيّ ظرفٍ كان و إن كان جوهراً كذلك فهو جوهر مطلقاً. فالحكم بكون الشيء عرضاً في الذهن و جوهراً في العين تحكّمٌ صرفٌ لا يوافقة سلطانُ العقل و لا حكمُ البرهان؛ و لعلّ الشيخ أشار إلى ذلك[8] في التعليقات حيث قال:[9] «الجوهر من حيث هو معنى إذا وجد كان وجوده لا في موضوع، و

---

۱. ح: لكنّ الحقّ عنده انّه ليس كلامه خالياً عن المغشوشية. حيث إنّ صيرفيّ العقل حين ما يذيبه في كورة النظر يرى أنّ.
۲. ح: ـ قيامه به.
۳. ق: خصوصية.
۴. ح: لا في موضوع مغشوش؛ حيث إنّ.
۵. ق: كان.
۶. هامش «ح»: و من هيهنا يظهر فائدة جليلة لابدّ من ذكرها و هي أنّ العلم قد يطلق و يراد به الصورة الحاصلة و قد يطلق و يراد به ارتسام الصورة؛ فعلى الأوّل يكون العلم من مقولة المعلوم و على الثاني من مقولة العرض؛ فلا تدافع بين ما يقال: إنّ العلم من الكيفيات النفسانية و بين ما يقال: إنّه من مقولة المعلوم إن جوهراً فجوهر و إن عرضاً فعرض. «منه»
۷. ق: حقيقة.
۸. ح: تحكّم صرف على ما استبان لك من بُطْنان الصدق؛ فأمكنك أن تتلو على من لم يتنوّر بما نوّر لك قوله ـ تعالى قدسه ـ: ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ قال الرئيس.
۹. ح: ـ حيث قال.

المعقول منه في النفس هو عرض فيها[۱]، و هو أنّه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع، و[۲] يكون ذلک لازماً من لوازمه لا حدّه »[۳] و قال أيضاً فيها: « إذا عقلت مهيّة و حصلت في العقل لم تتغيّر[۴] عن حقيقتها و هذا المعقول منه هو من لوازمه لا مهيّته. »[۵]

و الحاصل: انّ فاقة[۶] الشيء إلى المحلّ إذا كانت ناشيةً[۷] عن خصوصية أحدهما[۸]؛ فلايكون[۹] مناطاً لعرضيته؛ و إلى جملة[۱۰] ذلک أشار ـ دام ظلّه ـ بقوله:[۱۱] « و لكن من جهة الوجود الذهني فقط و من حيث خصوص حصولها في الذهن و بحسب شخصيتها الذهنية »[۱۲] فأحسن تدبّره ﴿ عَسَىٰ أنْ يَبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقَاماً مَحْمُوداً ﴾.[۱۳][۱۴]

ثمّ لايخفىٰ: أنّ العلم قد يطلق و يراد به الصورة الحاصلة، و قد يطلق و يراد به ارتسام الصورة. فعلى الأوّل يكون من مقولة المعلوم و على الثاني من مقولة العرض؛ و أمّا ما أسلفناه فهو الحقّ القَراح.

ثمّ نقول: إنّ ما وقع عن الشيخ[۱۵] بقوله: « و لو عني بالموجود ذلک و هو الموجود في

---

۱. ق: عرض منها.
۲. ق: + المعقول منه في النفس هو عرض منها و هو أنّه إذا وجد كان وجوده لا في موضوع و.
۳. التعليقات، ص ۷۳، ۱۴۴ و ۱۴۶.
۴. ق: يتغيّر.
۵. التعليقات، ص ۷۳.
۶. ح: و بالجملة انّ افتقار.
۷. ح: ناشياً.
۸. ق: ـ أحدهما.
۹. ح: فليس.
۱۰. ق: ـ جملة.
۱۱. ح: و إلى جملة ذلک الإشارة القدسية بقوله دام ظلّه.
۱۲. راجع، ص ۲۰۵.
۱۳. الإسراء / ۷۹.
۱۴. ق: ـ فأحسن تدبّره ﴿ عَسَىٰ أنْ يَبْعَثَکَ رَبُّکَ مَقَاماً مَحْمُوداً ﴾. ح: + فإن اكتحلت بصر عقلک تارةً أُخرىٰ و حدقته في ابصار الشموس الساطعة على الوجه الأحرى لسطع لک حقيقة ما سار إليه نصير الملّة و الدين من كون الجوهرية و العرضية من ثواني المعقولات كالشمس في رابعة السماء؛ و ذلک حيثما علمت أنّ لكلّ منهما خواصّ يعرضها و لواحق يعتريها في المرتبة المتأخّرة عن ذاتها بناءً على أنّها عبارة عن نحو وجودها [ح: + في] بالفعل في موضوع أو لا في موضوع مع الإحتياج في إثباتها إلى وسط كما سلكه في تجريده حسب ما إليه الإشارة اللطيفة بقول رئيس الصناعة حيث قال: « فإنّک تعلم أنّ مهيّة إذا كانت » إلى قوله: « و لايعلم أنّه هل موجود بالفعل » فأحسن تدبّره. و أمّا استدلاله ـ نوّر اللّه مرقده ـ باختلاف الأنواع بالأولوية فعلى محاذاة ما أشار إليه الرئيس.
۱۵. ح: ـ ثمّ لايخفى أنّ العلم قد يطلق ... ما وقع عن الشيخ.

الأعيان على ما يذهبون ـ أي المشكّكون ـ إليه فكان بعضها قبل بعض»[1] إلى آخره[2] إشارة إلى أنّ حقيقة الجوهر لو كانت هو الموجود بالفعل لا في الموضوع لكان بعضها قبل بعض؛ لأنّه يصدق على الأنواع الجوهرية بالتقدّم و التأخّر؛ لكون بعضها علّةَ بعضٍ، و هو على خلاف ما عليه أمره إذا كانت حقيقته مهيّة في حدّ ذاتها و قوام حقيقتها بحيث لو وجدت كانت لا في موضوع؛ و ذلك لأنّها ذاتية لأنواعها المندرجة تحتها؛ فيكون صدقها عليها لا بعلّةٍ و لا علّيةٍ مطلقاً. فلايصحّ أن يكون بعضها قبل بعضٍ.

فإن قلتَ: إنّ مطابق صدق الذاتي على الذات لمّا كان نفس تلك الذات فإذا كانت الأنواع الجوهرية بعضها قبل بعضٍ ـ كالمفارقات و الهيولانيات ـ يكون صدقها على بعض

---

١. قد مرّ مأخذ هذا القول.

٢. ح: + و ذلک حيث ما علمت أنّ للممكنات سلسلة طولية يكون فيها بعض الأنواع ـ كالجواهر العوالي ـ متقدّماً على بعض آخر منها تقدّماً بالذات و الطبيعة؛ فيكون قبله بحسب الوجود و الهويّة؛ فيكون صدق الموجود بالفعل لا في الموضوع عليها بالأولوية كما ذهب إليه الأوّل [أي نصير الملّة و الدين] أو الأوّلية على ما ذهب إليه الآخر [أي الرئيس] و ذلک حيث إنّ صدقه على السوافل لمّا كان مشروطاً بصدقه على العوالي و كذلک الأمر بين العوالي؛ فيصحّ الحكم بأوّلية صدقه و أولويته معاً من هذه الحيثية و إن كان الثاني هو الأولىٰ في الذهاب على ما يحكم به أولوا الألباب؛ حيث إنّ المعتبر في صدقه أولوية على شيء و لا أولوية على شيء آخر أن يكون نفس ذات الشيء الأوّل مطابق صدقه دون الآخر سواء كان صدقه عليه من تلقاء استناده إلى الأوّل أم لا؛ و ظاهر أنّ مطابق الموجودية ليس نفس ذات الممكن من حيث ذاته.

و أمّا الأوّلية فلمّا كانت راجعةً إلى علّية الأوّل للآخر فلايلزم أن يكون مطابقاً لما يصدق عليه من الموجودية و إن لزم أن يكون المنتزع عنه للموجودية أوّلاً و بالذات بالاستناد إلى الجاعل بالذات.

و أمّا أولوية صدقه على مبدأ الكلّ فلكونه بذاته منشأً لانتزاعه و مصداق صدقه بنفس حقيقته لا أنّ مفهوم الموجود أو الموجود المعلوم كُنه حقيقته ﴿ سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الصافّات / ١٨٠] و ذلک حيث إنّ الأوّل مفهوم كلّي و الواجب متقدّس عنه، و أمّا الثاني فلأنّه أمر اعتباري لايمكن أن يكون حقيقة الحقائق.

ثمّ إن سئلت عن الحقّ فهو انّه لايصحّ أن يكون الموجود لا في موضوع مقولاً بالتشكيک بينه ـ تعالى عزّه ـ و بين أفراد الجواهر على ما نصّ عليه رؤساء هذه الصناعة بأنّه لمّا كان حمل الموجود لا في موضوع على وجود الواجب و وجود ساير الموجودات لم‌يكن بالتواطؤ و لا بالتشكيک كان حمل الموجود لا في موضوع عليها ليس حملاً جنسياً و لا بالتشكيک؛ و إنّما السرّ في ذلک أنّ المعنيّ منه وجود شيء إذا وجد كان وجوده لا في موضوع؛ و نعني من ذلک في الواجب ـ تعالى قدسه ـ الوجود دائماً أبداً.

و بالجملة: انّه يصحّ الحكم بأولوية الوجود و أوّليته بالقياس إلى أنواع الجوهر و العرض دون الواجب ـ تعالى ـ و إن كان أولوية مطلق الوجود مقيساً إليه ـ تعالى قدسه ـ بمطابقته له بذاته و ذلک حيث قال الرئيس في شفائه.

أفرادها أوّلاً و على الآخر منها ثانياً و إلّا لزم أن لايكون مطابق صدق ما هو ذاتي لشيءٍ على ذلک الشيء نفس ذاته. مثلاً إنّ العقل المفارق علّة للهيولیٰ فيكون بذاته متقدّماً عليها؛ فلو لم‌يصدق الجوهر عليه أوّلاً لزم تخلّف ما هو ذاتي له عنه؛ هذا خلف.

و من البيّن: أنّ الهيولیٰ لمّا لم‌تكن في مرتبة العقل المفارق فلامحالة يكون صدق الجوهر عليها متأخّراً عن صدقه عليه. فيلزم جريان التشكيک في الذاتي.

قلتُ: إنّ ذلک التقدّم ليس من وجوه التشكيک التي من جملتها التقدّم و التأخّر المعتبر فيه كون المتقدّم علّةً لاتّصاف المتأخّر بما يقال عليه من التشكيک؛ و من الظاهر أنّ ثبوت ذاتي الشيء له لايحتاج إلى علّة أصلاً؛ فلايصحّ كون المفارق علّةً لاتّصاف الهيولیٰ بالجوهرية و إلّا لما كان ذلک ذاتياً له؛ و ذلک بخلاف ما عليه أمر الوجود بالفعل لا في موضوع؛ لأنّه من العرضيات؛ فيصحّ أن يجري ذلک فيه، كما أشار إليه الشيخ بقوله:[1] «إنّ من المعاني المقولة بالتشكيک هو الوجود؛[2] فإنّه ليس موجوداً فيها على صورة واحدة من كلّ وجه؛ فإنّه موجود لبعضها قبل و لبعضها بعد. فإنّ الوجود للجوهر قبل الوجود لساير ما يتبعه.

و أيضاً: فإنّ الوجود لبعض الجواهر قبله لبعضٍ[3]، و كذلک الوجود لبعض الأعراض قبله لبعضٍ[4]. فهذا طريق التقدّم و التأخّر.

و كذلک قد[5] يختلف من طريق الأحریٰ و الأولیٰ[6]. فإنّ الوجود لبعض الأشياء من ذاته و لبعضها من[7] غيره، و الموجود بذاته أولیٰ بالوجود من الموجود بغيره،[8] و كلّ ما هو متقدّم بمعنى فهو أولیٰ به من غير عكس. فقد يكون شيئان يشتركان في معنىً من المعاني

---

۱. ح: ـ إشارة إلى أنّ حقيقة الجوهر لو كانت هو الموجود بالفعل... الشيخ بقوله.

۲. الشفاء: ـ إنّ من المعاني المقولة بالتشكيک هو الوجود.

۳. الشفاء: + الجواهر.

۴. الشفاء: + الأعراض.

۵. ح، ق: ـ قد.

۶. الشفاء: الأولیٰ و الأحریٰ.

۷. ح: عن.

۸. ح، ق: ـ والموجود بذاته ... بغيره.

و لیس هو لأحدهما قبل، بل هما فیه معاً لکن أحدهما أولیٰ به لکونه[۱] أتمّ فیه و أثبت.»[۲]

و لایخفی علی أولی النهیٰ أنّه یشیر به إلی الأولویة بمعنی[۳] آخر و هو أنّ المتقدّم بذاته مصداق صدقه؛ و ذلک ینحصر في القیّوم الواجب الوجود ـ تعالی ـ فیجتمع فیه الأولویة و الأوّلیة[۴] معاً.[۵]

قال بهمنیار في التحصیل:[۶] «انّ الوجود یحمل علی ما تحته حملَ التشکیک لا حملَ التواطؤ؛ و معنی ذلک أنّ الوجود الذي لا سبب له مقدّمٌ بالطبع علی الوجود الذي له سبب، و کذلک وجود الجوهر متقدّم علی وجود العرض[۷]. فإنّ بعض الوجود أقویٰ و بعضه أضعف.[۸]»[۹]

و قال الشیخ في الشفاء:[۱۰] «انّه إذا کان شیئان یشترکان في طبیعة أمر و کان هذا الأمر للأوّل بذاته و للآخر بواسطته کان الأوّل[۱۱] أولیٰ» انتهیٰ[۱۲].

ثمّ[۱۳] لایخفیٰ أنّ کون التقدّم و التأخّر التشکیکي في الموجود لا في موضوع بالقیاس

---

۱. الشفاء: لأنّه.
۲. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الأولیٰ، الفصل الثاني) ص ۱۰.
۳. ق: معنی.
۴. ق: الأولویة و الأولویة.
۵. ح: ـ و لایخفی علی أولی النهیٰ ... الأوّلیة معاً.
۶. ح: قال صاحب التحصیل فیه.
۷. التحصیل: + و أیضاً.
۸. التحصیل، ص ۲۸۱.
۹. ح: + ثمّ اعلم أنّ في اختیاره [أي الرئیس] في ما نقلناه عنه سابقاً سبیل الأوّلیة لا الأولویة في اعتبار الموجود في الأعیان إشارة لطیفة إلی أنّ المختار عنده کون ما یتّصف بأولویة الوجود أن یکون مطابقه و ذلک علی ما علیه الحقیقة القیّومیة.
۱۰. ح: و قال تارةً أُخری في شفائه.
۱۱. ح: الأولی.
۱۲. ح: ـ انتهیٰ.
۱۳. ح: + إنّ صاحب التجرید و التفرید لمّا رأی أنّ هذا الإطلاق لاینافي آخر حیث قال: «إذا کان شیئان» و قد صرّح بالآخر أیضاً بقوله: «فقد یکون شیئان» فیصحّ التمسّک في المطلوب بذیل أولویة صدقه؛ فعدم تعرّض صاحب التجرید للأوّلیة و صاحب الشفاء لأختها من باب الکفایة بالأحریٰ؛ و یشبه أیضاً أنّه لمّا رأی تعرّض صاحب الشفاء لواحدةٍ منهما فقد تعرّض للأُخریٰ هیهنا علی صحّة الاستدلال بها أیضاً علی ما هو المرام کما لایخفی علی الأعلام.
ثمّ اعلم أنّه یُشَمّ ممّا ذکره الرئیس من التقدّم و التأخّر في الوجود لا في موضوع في أنواع الجواهر رائحةُ منافاة مع ما ذکره بعد إبطال کون الموجود لا في موضوع مقولاً بالتشکیک علی وجود واجب الوجود و سایر الوجودات بقوله: «فقد بطل هیهنا أیضاً اعتبار التشکیک الذي یکون في وجود الأعراض و وجود الجواهر» انتهی کلامه؛ و یمکن التوفیق بینهما بأدنیٰ عنایة؛ فتدبّر تعرف أنّ ما حصّله صاحب التحصیل فیه بقوله.

إلى أنواع الجواهر ينافي ما وقع عن[1] بهمنيار في التحصيل حيث قال:[2] «فالهيولىٰ و الصورة أخلق بالوجود من الجسم و لا أخلق بأن يكون موجوداً لا في موضوع من الجسم.[3]»[4] انتهىٰ.

و لعلّ المراد من الموجود بالفعل لا في موضوعٍ مهيّةٌ شأنها و حقيقتها في حدّ ذاتها بحيث لو وجدت كانت لا في موضوع من قبيل إطلاق اللازم و إرادة الملزوم؛ فلا تنافي بينه و بين كون التقدّم و التأخّر يجريان في الموجود بالفعل لا في موضوع.

ثمّ لايخفىٰ: أنّ صاحب الإشراق في كتابه المطارحات قد اشتبه عليه أمر حقيقة الجوهر بما هو من خواصّه ثمّ اعترض على صاحب الشفاء بعدم كونه جنساً لما تحته؛ و الظاهر أنّ الحكيم الطوسي ـ قدّس سرّه ـ قد نظر فيه حيث حكم بما علمته و كذا أورد فيها ما ينشأ عن ذلک الاشتباه من طرائق شتّىٰ و قد أوردناه في شرحنا على إلهيات كتاب الشفاء على الوجه الأتمّ الأوفىٰ؛ ثمّ جدير بنا لو أشرنا إليه بوجهٍ مّا حيث إنّ أكثر علماء

---

۱. ق: عنه.　　　۲. ح: ـ لايخفى أنّ كون ... حيث قال.

۳. التحصيل، ص ۳۰۰.

۴. ح: + هذا كلامه يوافق ما حقّق استاده من وجهٍ و يخالفه من وجهٍ و مع ذلک يذهب إلى تشكيک الوجود المطلق مقيساً إلى الجزء و الكلّ على ما قال في تحصيله أيضاً. و أمّا الفصل البسيط كالنطق فإنّه جزء للجوهر و ما يكون جزءاً للجوهر يجب أن يكون أقدم من الجوهر و ما يكون أقدم من الجوهر فلايصحّ أن يكون عرضاً؛ إذ الجوهر ـ كما علمت ـ يقوّم العرض و ما يقوّم شيئاً فهو أقدم منه؛ فالجوهر أقدم من العرض.

و لنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: و أمّا الاستدلال الأخير من صاحب التجريد و التفريد بقوله: «و المعقول منهما اشتراكه عرضي» فغنيّ عن البيان بعد ما علمت حقيقة الحال؛ و إليه الإشارة اللطيفة بقول رئيس الصناعة حيث أطلق عليه تارةً اللحوق و أُخرىٰ العروض.

ثمّ بما ظهر لک توافقه مع ما عليه الرئيس فسطوع شموس الإشارات القدسية إلى ما* عليه هذان الحبران عن أُفق سماء الإيمان ممّا لايتيسّر [من السرّ و الخفاء] عنک إن كنت من أهل العرفان؛ فأتقن ذلک و كن من الشاكرين حيث أن ذلّ فيه أقدام عقول المتأخّرين في شرح كلام نصير الملّة و الدين، و الحمد للّه ربّ العالمين.

---

*. هامش «ح»: أي من حيث تجويز كلّ منهما الأولوية و الأوّلية باعتبارين على فرض جواز أن يكون الموجود بالفعل لا في الموضوع مقولاً بالتشكيک و إلّا عرفت أمره حسب ما نقلنا عنه أيضاً.

ثمّ لايخفى الأمر في المخالفة بينهما من سبيل آخر و هو أنّ رئيس الصناعة لمّا جوّز لكلّ من الجوهر و العرض تعريفين حدّاً و رسماً حكم بكون الثاني في كلّ منهما مقولاً بالتشكيک؛ و أمّا صاحب التجريد فإنّه لمّا جوّز التعريفين للأوّل دون الثاني لكونه حكم بالتفصيل في الأوّل دون الثاني كما لايخفىٰ؛ تدبّر. «منه»

زماننا لفي غفلة عن هذا؛ فنقول: إنّه قال صاحب الإشراق في ذلک الكتاب: «إنّ الجوهرية أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسمية بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهراً. إذ الجوهرية عندنا ليست إلّا كمال مهيّة الشيء على وجهٍ يستغني في قوامه عن المحلّ.» ثمّ قال: «و المشّاؤون عرّفوه بأنّه الموجود لا في موضوع؛ فنفي الموضوع سلبي و الموجودية عرضية. فإذا قال الذابّ عنهم إنّ الجوهرية أمر آخر يصعب عليه شرحه و إثباته على المنازع. ثمّ إذا كانت أمراً آخر موجوداً في الجسم فلها وجود لا في موضوع؛ فتكون موصوفةً بالجوهرية و يعود الكلام إلى جوهر الجوهر؛ فيتسلسل إلى غير النهاية» انتهىٰ.

و لا يخفىٰ: أنّ جواب ما ذكره بقوله: «و المشّاؤون عرّفوه» إلى آخره هو أنّهم رسموه لا حدّوه، كما يشعر به ما وقع عن الشيخ بقوله: «يظهر لک الفرق بين الأمرين أنّ أحدهما معنى الجوهر» إلى آخره.

ثمّ إنّه لا يصعب على المشّائين بل إنّما يصعب على صاحب المطارحات فهمُه مع كونه مصرّحاً به في إشاراته فضلاً عن تصريحاته و ذلک حيث قال فيها: «وهم و تنبيه: و ربّما ظنّ أنّ معنى الموجود لا في الموضوع يعمّ الأوّلَ و غيرَه عمومَ الجنس؛ فيقع تحت جنس الجوهر؛ و هذا خطأ. فإنّ الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعنى[1] به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوع حتّى يكون مَن عرف أنّ زيداً هو في نفسه جوهر عرف منه أنّه موجود بالفعل أصلاً فضلاً عن كيفية ذلک الوجود، بل معنىً مّا يحمل على الجوهر كالرسم؛ و تشترک فيه الجواهر النوعية عند القوّة كما تشترک[2] في الجنس هو أنّه مهيّة و حقيقة إنمّا يكون وجودها لا في موضوع؛ و هذا الحمل يكون على زيد و عمرو لذاتيهما[3] لا لعلّةٍ؛ و أمّا كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لا في موضوع فقد يكون له لعلّةٍ[4] فكيف يكون[5] المركّب منه و من معنى زائد؟! فالذي يمكن أن

---

۱. ق: نعنى.
۲. ق: يشترک.
۳. ق: ـ لذاتيهما.
۴. الإشارات و التنبيهات: بعلّة.
۵. الإشارات و التنبيهات: ـ يكون.

يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلاً؛ لأنّه ليس ذا مهيّة يلزمها هذا الحكم، بل الوجود للواجب له[1] كما لمهيّة غيره»[2] انتهىٰ.

و لايخفىٰ: أنّه صريح في أنّ حقيقة الجوهر ليست إلّا هذا لا الموجود بالفعل لا في موضوع.

ثمّ إنّ ما ذكره بقوله: «إذا كانت أمراً آخر موجوداً في الجسم» لايخفى ما فيه. لأنّ الجوهر بحقيقته المأخوذة بلا شرط شيءٍ متّحدٌ مع أنواعه المندرجة تحته كالجسم مثلاً؛ و هذا كما ترى أمر ساير الأجناس بالقياس إلى ما يندرج تحتها من الأنواع؛ و لايلزم من ذلک أن يكون مهيّة الجوهر متّصفةً بالجوهرية؛ و ذلک على أن يكون هناک مهيّة أُخرىٰ هي الجوهرية، بل لايكون هناک إلّا جوهرية واحدة يكون حملها عليها حملَ حقيقة الشيء على نفسه.

ثمّ على تقدير كون المراد من الجوهرية المحمولة عليها هو الوجود بالفعل لا في موضوع لايلزم منه ذلک أيضاً؛ ضرورةَ أنّه من قبيل صدق رسوم الشيء على ذلک الشيء، و كما لايلزم التسلسل من صدق عرضي الشيء عليه كذلک لايلزم هيهنا كما لايخفىٰ.

و الحاصل: انّ ما ركن إليه هذا الفيلسوف الإشراقي الذي يدّعى علمه بالأشياء كما هي من زيادة الجوهر على الأجسام بحسب الأعيان خروجٌ عن مسلک الدليل و شريعة البرهان؛ ضرورةَ اتّحاد الأجناس مع ما لها من الأنواع عند الحكماء. فلو لزم[3] على هذا التقدير لزم أيضاً على ذلک التقدير، كما لايخفىٰ على الناقد البصير.

و بالجملة: انّ كون الجوهرية عبارةً عن كمال مهيّة الشيء الذي جعلُه بعينه هو جعلُها بعينها؛ و الجواب عن هذا مشترک بينه و بين هذا.

و من هيهنا لاح أنّ نصير الحكماء قد أخذ ما ذكره عن صاحب الإشراق مع أنّ الظاهر

---

۱. ق: ـ له.

۲. الإشارت و التنبيهات، ج ۳، ص ۶۴.

۳. ق: فلو لم لزم.

من الشفاء عدم جنسية ما هو رسم له لا ما عليه حدّه في جوهر ذاته و قوام حقيقته.[۱]

[۱۲] قال[۲]: «التي هي[۳] فرائض الحقيقة»

أقول: يعني كمالاتها التي تكون لها بحسب طبيعتها المرسلة و من تلقاء حقيقتها اللابشرط الشيئية أو كمالاتها التي يتحلّى بها سواء كانت مستندةً إليها أم لا.

[۱۳] قال[۴]: «أو نوافلها»

أقول: إشارة إلى كمالاتها التي تكون لها بحسب مرتبتها الشخصية و من تلقائها أو إلى كمالاتها التي تكون لها سواء كانت مستندةً إليها أم لا.[۵]

[۱٤] قال[۶]: «كمالات بالقوّة»

أقول: يشمل النفوس السماوية و الإنسانية و إن كانت القوّة في إحديٰهما قوّةَ التخيّلات و الأوضاع و الحركات دون التعقّل و في الأُخرىٰ قوّةَ كِلَيهما معاً.

و أيضاً: انّ التعقّل في إحديٰهما مبدأ التخيّل و في الأُخرىٰ التخيّل مبدأ التعقّل، كما يشعر به ما قاله المعلّم الثاني من أنّ الفلک يعقل هذه الأشياء ثمّ يتخيّلها، و نحن نتخيّل الشيء أوّلاً و نعقله ثانياً.

و من هيهنا لاح الفرق بين فصل النفوس السماوية و بين فصل الأنفس الإنسانية.

و بالجملة: انّ النفس إسم مشترک يقع على معنى يشترک فيه الإنسان و الملائكة السماوية؛ فحدّ المعنى الأوّل أنّه كمال أوّل لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوّة، و حدّ النفس بالمعنى الثاني أنّه جوهر غير جسم كمال لجسم محرّک له بالاختيار عن مبدأ نطقي ـ أي

---

۱. ح: ـ انتهى؛ و لعلّ المراد من الموجود بالفعل لا في موضوع مهيّة شأنها و حقيقتها ... و قوام حقيقته.

۲. ح: قوله.

۳. ح: مِن.

۴. ح: و قوله.

۵. ق: ـ قال: « التي من فرائض الحقيقة » ... إليها أم لا.

۶. ح: قوله.

عقلي ـ بالفعل أو بالقوّة، و الذي بالقوّة فصل هو النفس الإنسانية و الذي بالفعل هو فصل أو خاصّة للنفس الفلكية.

ثمّ إنّ كون المعقولات بالقوّة نظراً إلى النفوس الإنسانية ما عليه الحكماء المشّاؤون حيث ذهب الإشراقيّون إلى أنّ معقولاتها ثابتة لها بالفعل دائماً لكن الأبدان الظلمانية حجاب جوهر نفسها عن إدراكها؛ فإذا ارتاضت بالمجاهدات النفسانية فقد أشرقت بنور ربّها؛ فيرىٰ في ذاتها ما فيها من السناء الأبهىٰ و البهاء الأقدس الأسنىٰ و البلد الطيّب يخرج نباته بإذن ربّه و الذي خبث لايخرج إلّا بكذا.

ثمّ إنّ قوله ـ دام ظلّه ـ: «في فطرتها الأولىٰ» لو كان عبارةً عن مرتبة ذات الشيء بما هي هي يشمل الجواهر المفارقة حيث إنّها قابلة قبولاً ذاتياً لا زمانياً و لا دهرياً و إلّا لانحصر في النفوس.

ثمّ إنّ تلك الجواهر المجرّدة القابلة للصفات بالذات تكون هذه الصفات فيها لا عنها بل فيها عن غيرها.

ثمّ إنّ قوله ـ دام ظلّه ـ: «في فطرتها الأولىٰ» يناسب الإمكان الذاتي لتلك الجواهر كما أنّ قوله: «في الفطرة الثانية» يناسب استنادها إلى باريها تعالى: لأنّ الإمكان الذاتي و إن كان من مراتب المجعول لكنّه سابق على تأثير الجاعل فيها و علّة لتعلّق تأثيره بها.[1]

---

۱. ح: قوله: «كمالات بالقوّة» يشمل الأنفس الفلكية و الجواهر المقدّسة الإنسية لتشاركهما في قوّة الكمالات في فطرتهما الأولىٰ في الجملة؛ و ذلک حيث إنّه لايخلو إمّا أن يكون بالقوّة لها ما سوى الإدراک التعقّلي من التخيّلات و الحركات و الأوضاع أم لا. فعلى الأوّل هو الأوّل و على الثاني هو الآخر حسب ما إليه الإشارة أيضاً في كلام رئيس مشّائية الإسلام بقوله: «الفلک يعقل هذه الأشياء ثمّ يتخيّلها، و نحن نتخيّل الشيء أوّلاً و نعقله» انتهى كلامه منادياً على أنّ معقولاته بالفعل لعدم اكتسابها من التخيّلات لتقدّمها عليها؛ فلايجري فيها التجدّد و القوّة بخلاف معقولات الأنفس الإنسية.

و بهذا ظهر الفرق بين فصل الفلک و بين فصل الإنسان ـ أعني الناطق ـ بحسب فعلية المعقولات في أحدهما بالفعل و في الأُخرى بالقوّة و مع ذلک يكون ما عداها من الأوضاع و الحركات و الفيوض و الإشراقات بالقوّة لعدم انتهاء الغاية؛ فلذا تسمع الرئيس تارةً أُخرى انّه يقول في تعاليقه: لمّا كانت النفس الفلكية متحرّكةً نحوَ الكمال الأوّل و هو المفارق و لم يكن ذلک الكمال ما لم يبلغ بالحركة صار كلّ حدٍّ ينتهي إليه في الحركة علّة لأن يطلب حدّاً آخر و كذلک إلى ما لا نهاية.

←

[۱۵] قال[1]: «مضمّنة فيها القوّة»

أقول: أي الاستعدادية؛ و ذلك على أن يكون فصلها المقوّم لها لا أنّها شيء و استعدادها شيء آخر، بل على أن يكون ذلك من اعتبارات ذاتها.

و بالجملة: انّ الهيولىٰ حقيقة مستعدّة لما هو صالح[2] لها[3] لا على أن تكون هي من

←

ثمّ اعلم أنّ كون معقولات الأنفس الإنسانية بالقوّة فممّا عليه الرؤساء المشّائية، و أمّا مسير أفلاطن الإلهي و عساكره الإشراقية فإلى أنّها مركوزة بالفعل فيها و إنّما ذهولها عنها لتعلّقها بهذه ﴿ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾ [النساء/ ۷۵]. فإذا استصقلت مرآتها بصقالة الرياضات و خلصت عن ظلمة الكدورات فقد أشرقت أرض بواطنها بنور ربّها [اقتباس من الزمر / ۶۹] و برز ما كان مكموناً فيها على تفاوت مراتب استعداداتها، البلد الطيّب يخرج نباته بإذن ربّه و الذي خبث لايخرج الانكدام.

إن تدبّرت في كلام المصنّف ـ دام بقائه ـ لعلمت أنّه يصحّ أن يكون قوله: « في فطرتها الأولىٰ » كناية عن مرتبة الذات أيضاً؛ فيشمل العقول الفعّالة لأن ﴿ لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً و لاكَبِيرَةً إلّا أَحْصَيٰهَا ﴾ [الكهف / ۴۹].

و بالجملة: انّ العوالي المقدّسة و إن لم‌يحم حومها حمامةُ القوّةَ و الاستعداد لتقدّسها عن الكدر و المرادّ على ما إليه الإشارة بقوله: « هي بالفعل في الفطرة الأولى »، ولكنّها مع ذلك مغمورة في قوّة الذات و الصفات و إلّا لكانت واجبات بالذوات؛ فيكون بالقوّة من وجهٍ و بالفعل من وجهٍ. فلذا تسمع رئيس الصناعة أنّه يقول تارةً إنّ لها معنىً مّا بالقوّة و أُخرىٰ إنّه ليس لها معنىً مّا بالقوّة.

و بالجملة: انّ كلّ وجودٍ و كلّ جمال وجودٍ رشحٌ فائضٌ من جنابه القيّومي و خيرٌ صادرٌ عن جوده الربوبي؛ فيكون هي تحلّيها بصفات الكمال و تزيّنها بسمات الجمال هالكةً نظراً إليها حقّةً بالقياس إلى مبدعه على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله الكريم: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص / ۸۸].

و قد تلخّص من تضاعيف الكلام أنّ قوله ـ دام ظلّه ـ: « في فطرتها الأولىٰ » يناسب الإمكان الذاتي الذي لتلك الجواهر القادسة أيضاً كما أنّ قوله: « في الفطرة الثانية » يناسب استنادها إلى جاعلها القيّوم الواجب بالذات؛ و ذلك حيث إنّ الأوّل علّة للثاني حيث ما سمعت أنّه من الصفات السابقة على وجود الممكن على هذا الترتيب: « انّ الشيء أمكن، فاحتاج، فأوجب، فوجب، فأوجد، فوجد » فتفطّن هذه الدقيقة الحكمية فإنّها يليق بالتفطّن.

و بالجملة: انّ الفطرة الأولىٰ المذكورة سابقاً للإشارة بالذات إلى العقول القادسة هي الفطرة الثانية هٰهنا مقيسة إلى إمكانها الذاتي [الذي] هو العلّة المحوجة الذي يشابه الفطرة الأولىٰ لتقدّمه؛ و إنّما قلنا: « يناسب » لأنّ كلامه ـ دام ظلّه ـ هيهنا ليس إلّا في الأنفس الإنسانية المقابلة لتلك الجواهر المقدّسة النورانية: فتكون الإشارة فيه إلى ما يعتري لما يقابلها من الأنوار المقدّسة على سبيل العرض و التتبّع من غير لزوم تداخل القسمين.

فقد سطع أنّ هذه الفقرة إشارة إلى الأنفس الإنسية بالذات و إلى خواصّ العقول النورية بالعرض، و كون إمكان ذوات‌ها علّة محوجة إلى جاعلها.

۱. ح: قوله.

۲. ح: لما يصلح.

۳. ق: له.

حيث هي هيولىٰ شيئاً و من حيث هي مستعدّة شيئاً آخر، بل ليست هي إلّا[1] مستعدّة؛ حيث إنّه ليس النوع و الفصل[2] إلّا حقيقة واحدة و إنّما المغايرة[3] بينهما في الملاحظة العقلية باعتبارٍ.

و من هيهنا قيل:[4] إنّ الاستعداد هو نفس الهيولىٰ؛ و هذا التحديد الذي حدّت به ـ و هو أنّه أمر مستعدّ ـ لا يكثّرها بحسب الخارج، بل إنّما في الذهن.[5]

ثمّ إنّ في قوله:[6] «مضمّنة فيها» بطلانُ التشكيك بأنّ الهيولىٰ من حيث ذاتها جوهر بالفعل؛ و[7] أيضاً جوهر ذاتها مستعدّة لكلّ شيء؛ فيلزم أن تكون[8] الهيولىٰ أيضاً مركّبةً في ذاتها من أمرين بإزاء الحيثيتين في الخارج، كما يلزم ذلك في الجسم؛ و تفصيل القول هناك في كتاب الإيماضات و التشريقات[9] و[10] في كتاب الشفاء.[11]

و من هنالك لاح سرّ ما تسمعهم يقولون في[12] الفرق بين الهيولىٰ و المعدوم بأنّ الهيولىٰ معدوم بالعرض موجود بالذات، و المعدوم معدوم بالذات موجود بالعرض؛ أي يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يقال إنّه متصوّر بالعقل.

فإن قلتَ: ما الفرق بين هيولىٰ العنصرية و بين الهيولىٰ الفلكية في ذلک؟

قلتُ: إنّ الهيولىٰ عنصر لكون الصور لا لقوامها، و الثانية عنصر لقوامها لا لكونها، كما يلوح عمّا ذكره الشيخ في الشفاء بقوله: «في قوامه مثل موضوع السماء».

و تلخيص ذلک: انّ المعتبر في الأوّل كونه حاملاً لقوّة وجود الصورة و استعدادها أوّلاً ثمّ يصير حاملاً لوجودها ثانياً؛ فينتقل ذلک المحلّ بحسبه عن كونه عنصراً للكون إلى

---

١. ق: بل ليست إلّا هي.
٢. ق: حيث إنّ النوع و الفصل ليس.
٣. ح: التغاير.
٤. ح: في الملاحظة العقلية باعتبار؛ فلذا تسمع رؤساء هذه الصناعة أنّهم يقولون.
٥. ح: + و إذا تقرّر هذا ظهر أنّ في ما تلوناه عليک مع ما في الإشارة القدسية بقوله.
٦. ح: ـ ثمّ إنّ في قوله.
٧. ح: ـ و.
٨. ق: يكون.
٩. ح: + على محاذاة ما.
١٠. ح: ـ و.
١١. ح: + و إن نظرت إليه تارةً أخرى لسطع عن أفق عقلک سرُّ ما تسمع من.
١٢. ح: ـ و من هنالک لاح سرّ ما تسمعهم يقولون في.

کونه عنصراً للقوام؛ و المعتبر في الثاني کونه عنصراً للصورة و حاملاً لوجـودها أوّلاً و بالذات لا لقوّة وجودها؛ فلايکون عنصراً للکون بالذات و للقوام بالعرض، و ذلک کما عليه أمر الأوّل؛ فليتأمّل.

ثمّ إنّ معلّم الأوّل لمّا لم يستقص هيهنا حقّ الاستقصاء حيث تصدّىٰ للأوّل دون الثاني أشار الشيخ إلى ذلک في الشفاء حيث قال: «و يکون أيضاً إنّما نتکلّم على الموضوعات التي بالعرض.»[1]

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ کون الهيولىٰ معدومةً بالعرض على الأوّل فمِن تلقاء کـون حقيقتها حقيقة الاستعداد لمطلق[2] الصورة؛ فيکون خصوصياتها معدومةً لها و کذا غيرها من العوارض اللاحقة لها؛ و أمّا کون الهيولى معدومةً بالعرض فمِن تلقاء قوّة أوضاعها و حرکاتها التي بها تستخرج ما في قوّة الهيولىٰ العنصرية من النبات و المعادن و الحيوان.

ثمّ إنّ ما وقع عن الشيخ من[3] «أنّ الهيولىٰ لايحصل لها کلّ ما هي مستعدّة له معاً؛ لأنّ بعض ذلک يعوّقها عن بعض و بعضها سبب له في أن يستعدّ لبعضٍ»[4] يشمل العنصر للقوام

---

۱. ح: ـ فإن قلت: ما الفرق بين هيولىٰ العنصرية و بين الهيولى الفلکية ... على الموضوعات التي بالعرض.

۲. ق: مطلق.

۳. ح: على الوجه الذي يقال إنّه متصوّر بالعقل؛ و أمّا معدومية الهيولىٰ الأُسطقسّية بالعرض فمن تلقاء کون حقيقتها حقيقة الاستعداد لمطلق الصورة؛ فتکون خصوصياتها معدومة لها و کذا غيرها من العوارض اللاحقة لها.

و أمّا معدومية هيوليات الأقاليم التسعة فمن تلقاء قوّة أوضاعها و حرکاتها التي بها تولّد الحيوانات و تکوّن المعادن و النباتات لا على سبيل الاجتماع بل على طريق التجدّد و الانقطاع؛ فلذا تسمع.

۴. ح: + و ما تسمع من أنّ الأجل ما بين وضعين تقتضيهما الحرکتان کساير الأوضاع الجزئية تتبعها الأحوال المترادفة بين الأوضاع الکلّية المستتبعة کون الأعيان و فسادها؛ و لمّا کان من الأوضاع جزئيات تتبعها أحوالها المترادفة و کمالاتها المتعاقبة؛ فيکون کلّ طائفة من الأوضاع المترتّبة موجبة لکمال کلّ کائن أو حدوث حال من أحواله، و تغيّرها منحصر بين وضعين منهما: أحدهما يقتضي حدوثَ ذلک الکائن و الثاني يقتضي زوالَه؛ و الامتداد الواقع بين هذين الوضعين مدّة بقاء الحادث إلى زواله الذي يقتضيه الوضع الأخير هو الکتاب، و ذلک ممّا يحتمل أن تکون إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ تعالى ـ: ﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾ [الرعد/ ۳۸] إن کان الأجل بمعنى انتهاء المدّة؛ و إن فسّرناه بمعنى جميع المدّة فکتابه هو الأمر، و النفس الحادث عند الوضع الأوّل مع ساير الأمور و الحالات هيهنا عند وضع وضع إلى نفس آخر مقارن للزوال و علّة لزوال الامتداد؛ و لا شکّ أنّ تلک المدّة المذکورة متعيّنة بتقدّر أحوال ذلک الحادث بحسب أجزائها بحيث لايقع کلّ حال حال منها إلّا في

←

أيضاً نظراً إلى ما له من اللواحق و الأعراض.[۱]

[۱٦] قال[۲]: «قائمة الوجود و التشخّص»

أقول: يشير بذلک إلى دفع[۳] شكٍّ تشبّث به فرفوريوس في كون شيء واحد جوهراً و عرضاً من وجهين؛ و ربّما يعتري ذلک للعلّامة الدواني أيضاً حيث إنّه يصدّق حدّ العرض على الصورة الشخصية الجسمية و النوعية القائمة بالمادّة أعراضاً لافتقارها إليها بهويّتها الشخصية.[۴]

و وجه الدفع ما علمت سابقاً من مناط الجوهرية و العرضية؛ فأحسِن تذكّره.[۵]

ثمّ إنّ في تقديم الصورة الجسمية على النوعية في العبارة إشارة إلى ما قال الشيخ من أنّ[۶] الصورة الجسمية في كلّ شيءٍ متقدّمةٌ على الصورة التي للطبيعيات ـ أجناسها و أنواعها ـ كجسمية النار مثلاً؛ فإنّها متقدّمة على صورتها النوعية و هي النارية التي بها صارت النار ناراً و هي مقارنة لها.[۷]

→

جزء جزء معيّن من أجزاء ذلک الزمان.

و بالجملة: انّ الكتاب يكون عبارةً عن الأنفس المنطبعة الفلكية المنتقشة بجميع صور الجزئيات؛ و قد يعبّر عنه تارةً بكتاب المحو و الإثبات و أُخرى بعالم الإمكان الحاصل فيه الأشياء على وفق استعداداتها.

ثمّ لايخفى على الأذكياء أنّه يشبه أن يكون الكتاب عبارةً عن هذا على تقدير أن يكون الأجل عبارةً عن انتهاء المدّة أيضاً بل الظاهر أنّه ليس المعنيّ من الأجل إلّا هذا على ما ينادي به قوله ـ جلّ و علا ـ: ﴿ إِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لايَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لايَسْتَقْدِمُونَ ﴾ [مع تفاوتٍ ما: الأعراف / ۳۴، يونس / ۱۱ و ۴۹ و النحل / ۶۱] على أن يشمل أجل الكون و الفساد و انّ وجود تلک الأوضاع و الحالات الواقعة لحادث حادث لمّا كانت ثابتة فيه لاينفع الفرار منه على ما يحتمل إليه الإشارة الإلهية الكريم: ﴿ لَنْ يَنْفَعَكُمُ الفِرارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ المَوْتِ ﴾ [الأحزاب / ۱۶] و اللّه و رسوله عالم بمرموزات الأقوال و حقائق الأحوال.

۱. ح: ـ يشمل العنصر للقوام أيضاً نظراً إلى ما له من اللواحق و الأعراض.

۲. ح: قوله.

۳. ح: إشارة إلى دفاع.

۴. ح: و ربّما يعتري لبعض الأذكياء و هو انّه يلزم أن تكون الصورة الشخصية الجزئية و النوعية القائمة بالمادّة أعراضاً لافتقارها إليها؛ فيصدق حدّ العرض عليها.

۵. ق: ـ و وجه الدفع ... فأحسن تذكّره.

۶. ح: فأحسن تذكّره؛ و في تقديم المصنّف دام بقائه.

۷. ح: + هذا كلامه.

ثمّ بقي هيهنا شيء و هو[۱] أنّ المراد[۲] من الصورة الجسمية في كلام الشيخ[۳] هو الجسمية المطلقة المركّبة[۴] من المادّة[۵] و الصورة على ما أُفيد؛[۶] و الحكم بتقدّمها عليها مع كون الصورة النوعية محصّلةً لها مبنيٌّ على رعاية الترتيب في سلسلة العود؛ و انّه[۷] ـ دام ظلّه ـ قد أخذ الصورة الشخصية و النوعية الحالّة في الهيولىٰ؛ فلايمكن حملها على الطبيعة الجسمية[۸] بوجهين.[۹][۱۰]

و تحقيق المقام في تقديم الصورة الجسمية مبناه ما قد تحقّق في كتاب الإيماضات و التشريقات: أنّ الصورة النوعية إمّا أنّ محلّها أوّلاً و بالذات الصورة الجسمية و إمّا أنّ الصورة الجسمية مصحِّحة كون الهيولىٰ محلاً لها أوّلاً و بالذات. فالصورة[۱۱] الجسمية متقدّمة بحسب أنّها المحلّ أو[۱۲] المصحّح لمحلّية المحلّ، كما أنّ الهيولىٰ متقدّمة على الصورة الجسمية من حيث المحلّية و إن كانت الصورة النوعية متقدّمةً على الصورة الجسمية تقدّماً بالذات و بالمرتبة العقلية، كما أنّ الصورة الجسمية متقدّمة على الهيولىٰ تقدّماً بالذات و بالمرتبة العقلية؛ فأحسِن التذكّر و التدبّر.[۱۳]

[۱۷] قال: «و هو العرض الذي لذاته[۱۴] يقبل المساواة»

أقول: لمّا فرغ المصنّف[۱۵] ـ دام ظلّه ـ[۱۶] عن ذكر الجنسين العاليّين شرع في بيان الأنواع الأوّلية للعرض بعد ما فرغ[۱۷] من الأقسام الأوّلية[۱۸] للجوهر.[۱۹]

---

۱. ق: ـ شيء و هو.
۲. ح: و لكن بقي هيهنا شيء و هو انّ المعنيّ.
۳. ح: في كلام الرئيس حسب ما افيد.
۴. ح: المطلقة المؤتلفة.
۵. ح: من الهيولى.
۶. ح: ـ على ما افيد.
۷. ح: العود؛ فإنّه.
۸. ح: ـ الجسمية.
۹. هامش «ح»: أحدهما قيد الحلول في المادّة و ثانيهما الشخص.
۱۰. ح: + فلايكون هذا الكلام إشارةً إلى مسير الرئيس.
۱۱. ق: و الصورة.
۱۲. ق: و.
۱۳. ق: ـ فأحسن التذكّر و التدبّر.
۱۴. ح، ق: ـ لذاته.
۱۵. ق: ـ المصنّف.
۱۶. ح: دام بقائه.
۱۷. ح: بعد الفراغ.
۱۸. ح: الأقسام الجوهرية.
۱۹. ح: + و.

ثمّ إنّ الكمّ[۱] لمّا كان[۲] أعمّ وجوداً من الكيف و أصحّ وجوداً من بواقي[۳] المقولات النسبية[۴] قدّمه[۵] عليها. أمّا الأوّل فلوجوده في المفارقات الصرفة[۶] حيث إنّ علومها[۷] علوم انطباعية لا من جهة إحاطتها بأسبابها المؤدّية إلى شخصياتها كما في المبدأ الأوّل تعالى شأنه.[۸] إذ هي غير محيطة بعلّة العلل و مسبّب الأسباب ـ جلّ سلطانه ـ بل[۹] على سبيل علم بها فعليّ على وجوهها الكلّية التي في حيّز الإبداع علماً حصولياً ارتسامياً فعلياً لا انفعالياً.[۱۰]

و بالجملة: انّ علومها[۱۱] ليست من قبيل العلوم الانفعالية المستفادة من وجوداتها[۱۲]، بل من جهة[۱۳] أنّها من مباديها و بالنسبة إليها كأنّها خلّاق لصورها،[۱۴] كما يلوح عمّا ذكره الشيخ[۱۵] في كتاب النفس[۱۶] بقوله[۱۷]: «و اعلم أنّه ليس في العقل المحض منهما[۱۸] تكثّر البتّة[۱۹] و لا ترتيب صورة فصورة، بل هو مبدأ لكلّ صورةٍ تفيض منها[۲۰] على النفس؛ و على هذا ينبغي أن تعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء؛ فإنّ عقلها[۲۱] هو العقل الفعّال للصور و[۲۲] الخلّاق لها لا الذي[۲۳] يكون للصور أو في صور؛ فالنفس[۲۴] التي

---

۱. ح: ـ ثمّ إنّ الكمّ.
۲. ح: + الكمّ.
۳. ق: البواقي.
۴. ق: ـ المقولات النسبية.
۵. ح: فقدّمه.
۶. ح: فلوجوده في العوالي الشاهقة بدونه.
۷. ح: + جامعة إمّا من الحقائق و العوارض الجسمانية؛ فالكيف و غيره.
۸. ق: ـ تعالى شأنه.
۹. ح: ـ بل.
۱۰. ح: + فتكون تلك الصور المرتسمة فيها هي القضاء و أمّا هي فمحلّها.
۱۱. ح: و بالجملة انّ علوم تلك الأنوار المقدّسة و الشواهق المرتفعة بالموجودات العالية و الكائنات السافلة.
۱۲. ق: وجود ذاتها.
۱۳. ق: ـ من جهة.
۱۴. ح: + كما إليه الإشارة بقول رئيس الصناعة.
۱۵. ح: ـ كما يلوح عمّا ذكره الشيخ.
۱۶. ق: ـ في كتاب النفس.
۱۷. ح: ـ بقوله؛ ق: + فصل في مراتب أفعال العقل و في أعلى مراتبها.
۱۸. ح، ق: ـ منهما.
۱۹. ح، ق: ـ البتّة.
۲۰. الشفاء: عنه.
۲۱. ق: علّتها.
۲۲. ح، ق: ـ و.
۲۳. ح، ق: التي.
۲۴. ح، ق: و النفس.

للعالم من حيث هي نفس فإنّ تصوّرها هو التصوّر المرتّب المـفصّل؛ فـلذلک ليست[۱] بسيطةً من كلّ وجه؛ وكلّ[۲] إدراک عقلي فإنّه نسبةٌ مّـا[۳] إلى صـورة مـفارقة للـمادّة و لأعراضها المادّية على النحو المذكور؛ فللنفس ذلک بأنّها جوهر قابل منطبع به، و للعقل بأنّه جوهر مبدأ فاعلي خلّاق. فما يخصّ[۴] ذاته من مبدئية لها هو عقلية بالفعل[5]، و مـا يخصّ النفس من تصوّرها بها و قبولها له هو عقليتها بالفعل؛ و الذي ينبغي أن يعلم من حال الصور التي في النفس هو ما أقوله.»[۶]

اعلم[۷] أنّ هذا البحث من معظمات أُصول مسائل[۸] الحكمة الإلهية.[۹]

فإذا تقرّر هذا فنقول:[۱۰] إنّ تلک الأنوار[۱۱] المقدّسة و الشواهق المرتفعة معروضة للكمّ ـ أي المنفصل[۱۲] ـ و غير معروضة للكيفية؛ لتقدّسها عن أن يكون علومها بالكيفيات و الكمّيات و غيرهما هي من أفراد حقائق معلوماتها و إن كانت هـي عـلوماً ارتسـاميةً حصوليةً البتّة؛ و ذلک لما قد علّمه المعلّم[۱۳] في كتابَيه[۱۴] تقويم الإيمان و[15] الأُفق المبين و استفدنا منه أوان الاستفادة أنّ حصول صورة حقيقة المعقول في الجـوهر العـاقل إنّـما يستوجب حملَ تلک الحقيقة على تلک الصورة حملاً أوّلياً لا بالحمل الشايع و إنّـما مناط الفردية هو الأخير دون الأوّل.

---

۱. ق: ـ ليست.
۲. ح، ق: فكلّ.
۳. ح، ق: ـ ما.
۴. ح: + من.
۵. ح، ق: ـ بالفعل.
۶. الشفاء (الطبيعيات،الفنّ الرابع، المقالة الأولى، الفصل السادس) صص ۲۱۶ ـ ۲۱۵.
۷. ق: ـ اعلم.
۸. ق: المسائل.
۹. ح: + هذا كلامه.
۱۰. ح: و إذا تقرّر ظهر.
۱۱. ح: تلک العوالي.
۱۲. ح: أي العدد.
۱۳. ح: و ذلک لما قد حقّقه المصنّف.
۱۴. ح: كتابه.
۱۵. ح: + كتابه.

و أيضاً هناک وجه[1] آخر دقيق يطلب من مظانّه؛[2] فلايلزم من اتّصافها[3] بأفراد مقولة تلک المعلومات اتّصافها بالكيفيات.[4]

فإن قلتَ: إنّ في صدق المقولة عليها بحسب الحمل الأوّلي الذاتي دون الشايع المتعارف نظراً، بناءً على أنّها بحسب وجودها العقلي تكون صورةً شخصيةً في نفس شخصية؛ فيكون فرداً ذهنياً لها؛ فتصدق[5] هي عليها حملاً شايعاً.

قلتُ: إنّ من الموجود ما يكون احتفافه بالتشخّص من تلقاء حصوله في ظرفٍ مّا، و من الموجود ما لايكون كذلک بل يكون متشخّصاً مع قطع النظر عن حصوله فيه.

أمّا الثاني فظاهر؛ و أمّا الأوّل فلأنّ[6] الطبيعة بما هي هي إذا تصوّرت تكون[7] محفوفةً بعوارض كثيرة من تلقاء محلّها و[8] مع ذلک تكون هي بما[9] هي هي؛ فيصدق على نفسها[10] بذلک الحمل الأوّلي الذاتي دون الشايع المتعارف.

---

۱. هامش «ح»: إشارة إلى أنّه يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأنّ عروض شيء لشيءٍ إمّا بحسب ارتسامه العقلي و إمّا بحسب الانطباع العيني سواء كان فيه أو بحسبه؛ و من المستبين أنّ عروض الكمّ المنفصل للعوالي الشاهقة العقلية بالاعتبار الثاني دون الكيف؛ فيكون أعمّ وجوداً منه.

و بالجملة: انّه كما يصحّ عمومية شيء من شيء مطلقاً ـ سواء كان من وجه أو مطلق ـ كذلک يصحّ عموميته منه بحسب اعتبارٍ مّا سواء كان بالصدق أو التحقّق.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الكمّ أعمّ وجوداً من الكيف بحسب الاعتبار الثاني، لتحقّقه بدونه في تلک الأنوار المقدّسة؛ و وجود الكيف فيها بحسب الارتسام العقلي لاينافي عدمَ عروضه لها بحسب الانطباع العيني مطلقاً لا بحسب طبيعته المرسلة و هويّته الشخصية.

فقد استبان: أنّه إذا فُتّش عن نحو العروض و اعتبار عموميته منه بحسبه فلا إشكال أصلاً؛ و إذا قطع النظر عنه بخصوصه و لوحظ نفس العروض مطلقاً فالإشكال قويّ جدّاً. فلذا قد تصدّى له الشيخ استظهاراً بما حاصله: انّ الكمّ أعمّ وجوداً من الكيف بحسب الحمل الشايع المتعارف لوجوده في تلک الشواهق العوالي بدونه؛ و الإشكال بأنّه موجود فيها أيضاً بحسبه مردود بأنّ المعنيّ من وجوده فيها في نفسه لا بحسبها؛ تفطّن في المرام فإنّه من مزالق الأقدام. «منه»

۲. ق: ـ هناک وجه آخر دقيق يطلب من مظانّه.

۳. ق: اتهافها.

۴. ح: فلايلزم اتّصافها بأفراد مقولة تلک المعلومات ليلزم أن تكون متّصفةً بالكيفيات.

۵. ح: فيصدق.

۶. ح: و أمر الثاني لمّا كان من المستبينات فتعيّن أن نوضح الأوّل بأنّ.

۷. ح: + لامحالة في ذهنٍ مّا محتفّةً بالتشخّص من تلقاء [أنّها] موجودة و مدركة و متصوّرة من جنبة ذاته؛ و بالجملة انّها تكون.

۸. ح: + انّها.

۹. ح: ـ هي بما.

۱۰. ح: فيصدق على ذواتها.

و إن أردت أن يتّضح لک حقيقة الحال و الفرق في المآل[1] بين ما هو أمر شخصي في الذهن لا بحسبه و بين ما هو فيه[2] بحسبه فتّش من أحوال تصوّرک الأمرَ الشخصيَّ تارةً و الكلّيَّ أُخرى[3]. فنجد أنّ الأوّل شخصية فيک لا بحسبک و[4] الثاني شخصية فيک و بحسبک معاً؛[5] فليتدبّر؛ و من هنالک لايلزم اتّصافها بأفراد مقولة من مقولات تلک المعلومات ليلزم اتّصافها بالكيفيات.[6]

[۱۸] قال[7]: «و هو العدد»

أقول: أي الكثرة بلا إضافة[8] و إلّا لكانت عرضاً في العدد لا نفسه[9]، على ما إليه الإشارة في منطق الشفاء بقول صاحبه:[10] «و اعلم أنّ الكثير بلا إضافة هو العدد، و الكثير بالإضافة عرض في العدد»[11] و قس عليه أمرَ الكمّية الاتّصالية حيث[12] إنّ الطول و العرض و العمق من حيث لا إضافة فيها هي من الكمّيات، و من حيث إنّه اعتبر معه المضافات فهو أعراض فيها.

و بالجملة: انّه قد حقّق[13] أنّ الكمّية التي تقبل الزيادةَ و النقصانَ هي من باب المضاف؛ فإنّ في العدد يقال مثلاً: «العشرة أكثر من خمسة» و لاتقبل الكمّية التي هي المقولة الزيادةَ و النقصانَ؛ لأنّک تعلم أنّ كلّ واحد من الأعداد كثير و لا يقال: «إنّ العشرة أشدّ في العددية من خمسة»، كما يقال: «أكثر من خمسة».[14]

---

۱. ق: ـ في المآل.
۲. ح: و بين ما هو كذلک.
۳. ق: الكلّي تارةً.
۴. ح: + أنّ.
۵. ح: + فأتقن ذلک فإنّه مع وضوحه لايخلو عن دقّة.
۶. ح: ـ فليتدبّر؛ و من هنالک ... اتّصافها بالكيفيات.
۷. ح: قوله.
۸. ح: أي الكثرة المتألّفة من الوحدات التي لا إضافة فيها.
۹. ح: ـ لا نفسه.
۱۰. ق: لا نفسه، كما يشعر به ما وقع بقوله.
۱۱. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الرابعة، الفصل الأوّل) ص ۱۳۲.
۱۲. ح: الكمّية الإتّصالية على ما إليه الإشارة أيضاً بقوله و اعلم.
۱۳. ح: + في بعض مقالاته.
۱۴. ح: + و حقّق في بعض آخر منها متّصلاً بما نقلناه سابقاً.

و بالجملة:[۱] انّ المأخوذ من الكمّية مع إضافة قد يكون مضافاً إلى أمرٍ لا إضافة فيه كالخطّ[۲] الذي هو طويل بالقياس إلى طويل مضاف إلى أمر آخر يكون مضافاً إلى أمرٍ يكون مضافاً إلى أمر آخر كالأطول بالقياس إلى طويل مضاف إلى أمر آخر هو أقصر منه؛ و الكمّ المتّصل[۳] قد يصير كمّاً منفصلاً بالعرض لما يعرض له من الأعداد كالزمان إذا قسّم إلى الساعات و الأيّام و الشهور و السنين.

[۱۹] قال[۴]: «المقادير الثلاثة»

أقول: يشير بذلک[۵] إلى بطلان ما يتوهّم من أنّ المقادير الثلاثة أربعة؛ لأنّ[۶] المكان مقدار متّصل قارّ؛ و ذلک[۷] أنّ المكان نهاية جسم محيط حاصر[۸] للجسم المحاط؛ فهي بالقياس إلى الجسم المحاط مكان؛ فالمكان نهاية بالقياس إلى الجسم المحيط و حاوٍ بالقياس إلى[۹] الجسم المحاط و سطح في جوهره و ذاته.

ثمّ نقول:[۱۰] إنّ كل شيء ذي جنس فإنّ جنسه ممّا هو يقوم به جوهره؛ فإن كان المكان كمّاً لأنّه مجموع هذه؛ أي لأنّه سطح هو نهاية و حاوٍ؛ فلايخلو: إمّا أن يكون لكونه نهايةً أو حاوياً مدخل في تصييره[۱۱] كمّاً أو لايكون. فإن كان له[۱۲] ذلک فيجب أن يكون للمكان

---

۱. ح: ـ و بالجملة.

۲. ح: + إذا نسب إلى خطٍّ لاينسب هو إلى غيره فيقال: إنّه أطول أو أقصر أو مساوٍ، و قد يكون مضافاً إلى أمرٍ يكون هو أيضاً مضافاً إلى أمر آخر؛ و ذلک على ما عليه نسبة خطّ إلى خطّ منسوب إلى ثالث؛ فيقال: إنّه أطول منه؛ و ذلک يقتضي أن يكون للأطول زيادة في الطول على أمر آخر له طول بالقياس؛ و بالجملة انّ.

۳. ق: المنفصل.

۴. ح: قوله.

۵. ح: إشارة.

۶. ح: المقادير المتّصلة أربعة حيث إنّ.

۷. ح: + حيث ما علمت أنّ المكان بجوهر ذاته و سنخ هويّته سطح و إن كان مقيساً إلى حامله نهاية و إلى ما فيه مكان؛ و ظاهر أنّه ليس لهما مدخل في حدوث امتداد طريّ.

و بالجملة: انّ النهايتية من اعتبارات ذات السطح الذي هو الكمّ و حيثياته؛ فلايصير بحسبهما كمّية أُخرى كما لايخفى على اولى النهى؛ فلذا تسمع رئيس الصناعة انّه يقول.

۸. ق: حاصره.

۹. ح: ـ الجسم المحيط و حاوٍ بالقياس إلى.

۱۰. ح: فنقول لهؤلاء.

۱۱. ح، ق: تصيره.

۱۲. ح: + في.

من حيث هو كمّ، الكمّ الذي يفيده المعنيان معاً خصوصية قبول أبعاد و[۱] قسمة غير الذي يفيده السطح بما هو سطح و ليس له ذلک؛ و إن لم‌يكن لكونه نهايةً و حاوياً مدخل في كونه كمّاً؛ فهذه الجملة إنّما هي من الكمّ بسبب أنّ موضوعها أو جزءاً منها ـ و هو السطح ـ من الكمّ؛ فيكون الكمّ بالحقيقة هو السطح[۲] و يكون عَرَضَ لذلک الشيء الذي في نفسه كمّ أن يحوي و يكون ليس في جوهره شيء غير السطح؛ و يكون من جملة ما قد فرغ من ذكره و تعديده و لايكون نوعاً خارجاً منه.

و أيضاً: لأنّه إن كان المكان كمّاً لأنّه نهاية أو أنّه حاوٍ فيكون الشيء من حيث هو مضاف[۳] من الكمّ.

و إذا تقرّر هذا فنقول:[۴] إنّ المكان إمّا نوع من السطح تحته لا نوع من الكمّ في مرتبة السطح معدود معه نوعاً تحت الكمّ، و إمّا سطح مأخوذ بحالٍ. فيجب أيضاً أن يكون الجسم المأخوذ بحالٍ مخصوصٍ ممّا يعدّ نوعاً سادساً مثلاً يجب أن يكون الجسم من حيث هو متمكّن نوعاً زائداً على ما ذكر.

قال صاحب التحصيل فيه: «و قد قالوا:[۵] إنّ[۶] المكان نوع من الكمّية و هذا[۷] غلط[۸]؛ فإنّ المكان نهاية جسم محيط حاصلة[۹] للجسم المحاط؛ فهي بالقياس إلى الجسم المحويّ مكان، و بالقياس إلى الجسم المحيط نهاية، و سطح في جوهره و ذاته.

و لايصحّ أن يكون لكونه حاوياً و نهايةً مدخل في تصييره[۱۰] كمّاً؛ إذ لو كان كذلک لكان له خصوصيةُ قبول الأبعاد و قسمة غير الذي يفيدها السطح، بما هو سطح، و ليس له[۱۱] ذلک. فالمكان إمّا نوع من السطح تحته، لا نوع من الكمّ في مرتبة السطح، و إمّا

---

۱. ق: ـ و.
۲. ح: + من الكمّ فيكون الكمّ بالحقيقة هو السطح.
۳. ح: + هو.
۴. ح: و إذا تقرّر هذا ظهر.
۵. ق: ـ و قد قالوا.
۶. ح: و قد حصّل صاحب التحصيل فيه أنّ القول بأنّ.
۷. ح، ق: ـ و هذا.
۸. ح، ق: باطل.
۹. الشفاء: حاصرة؛ ق و ح: حاصلاً.
۱۰. ق: تصيره.
۱۱. ح، ق: ـ له.

سطح مأخوذ بحالٍ.»[۱]

[۲۰] قال: «و نعني بالوضع هيهنا»

أقول:[۲] يشير بذلک إلى[۳] أنّ الوضع يطلق[۴]:

تارةً و يراد به ما هو حال المتّصل باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في الترصيف و الترتيب الواقع في الهويّة الاتّصالية، و هو المراد هيهنا.[۵]

و أُخرى على إحدى المقولات المشهورة؛ أي نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض بحسب وقوعها في جهات العالم لا بحسب الترصيف في الهويّة الاتّصالية و كذلک نسبتها إلى الأُمور الخارجة من حيث الوقوع في الجهات أيضاً.

و قد يطلق الوضع على غير هذين المعنيَين، كما يقال الوضع و يراد الفصل المميّز للكمّيات المتّصلة القارّة عن الكمّ المتّصل الغير القارّ و هو الزمان. فإنّ تجاور[۶] الموجود و المعدوم باطل.[۷] فلايجري الوضع بهذا المعنى[۸] في ما لا قرار له بالذات كالزمان؛ و أمّا في ما سواه من المقادير الثلاثة المتّصلة فيصحّ اتّصافها بالوضع[۹] بذلک المعني؛ أي كون الأجزاء قابلةً للإشارة الحسّية على تلک النسبة من القُرب و البُعد؛ أي كون بعض أجزائه نظراً إلى البواقي بحيث يقبل الإشارةَ الحسّيةَ على أن يكون هو أين من صاحبه بحسبها.

و قد يطلق الوضع على ما يقبل الإشارةَ الحسّيةَ مطلقاً؛ فيشمل النقطةَ أيضاً.[۱۰]

فإن قلتَ: إنّه ـ دام تعليمه ـ قال[۱۱] في كتابه الأُفق المبين ما ينافي ذلک بظاهره في

---

۱. التحصيل، صص ۳۵۹ ـ ۳۵۸.

۲. ح: + إنّما قيّد ـ دام ظلّه ـ بقوله: «هيهنا» حيث.

۳. ح: ـ يشير بذلک إلى.

۴. ق: مطلقاً.

۵. ق: و هو المراد من الفصل المميّز للكمّ المتّصل عن المنفصل.

۶. ق: تجاوز.

۷. ح: فإنّ تجاور الموجود و المعدوم ممّا يستحلّ على بطلانه العقل السليم.

۸. ق: ـ الوضع بهذا المعنى.

۹. ح: المقادير الثلاثة؛ فيحكم بصحّة اتّصافها بذلک الوضع.

۱۰. ح: ـ بذلک المعني؛ أي كون الأجزاء قابلةً ... فيشمل النقطة أيضاً.

۱۱. ح: إنّ المصنّف ـ دام بقائه ـ قد حقّق.

جواب شکٍّ أورده هناک حیث قال:[۱] «إنّک إن عنیت بذلک اتّصالَ الموجود بالمعدوم المحض في الأعیان علی أن یحصل منهما موجودٌ عینيٌّ فذلک غیر لازم؛ و إن عـنیت اتّصالَ الکائن في الزمان الماضي بالمعدوم في الحال الکائن في الزمان[۲] المستقبل بحیث یکون منهما موجود في مجموع الزمانین قد انحلّ في الوهم إلی شطرَین هما الموجود في أحد[۳] الزمانَین و الموجود في الزمان الآخر، و هما في الوجود شيء متّصل وحداني في نفسه؛ فذلک غیر مستحیل بل هو ما علیه الأمر في نفسه. أ لیس «الآن» الذي لایتجزّی ربّما یسعه لحظک لقصر الامتداد بین حدّیة الطرفین فیدرک[۴] حصوله[۵] في نفسه و یحکم علیه بالوجود لا بانقباض العقل عن ذلک مع أنّه في نفسه یقبل التحلیلَ إلی جزئین هما ماضٍ و مستقبلٌ؛ و لیس الزمان الطویل عندک علی ذلک[۶] السبیل لطول الامتداد بینهما، و مصادمة الوهم إحاطتک به. فلعلّ الزمان المتمادي من أزله إلی أبده لایکون إلّا موجوداً واحداً في نفسه و من یسعه بالإحاطة یدرک حصوله و یحکم علیه بالوجود، کما «الآن» الذي هو الزمان القصیر بالنسبة إلیک، بل لا نسبة بین النسبتین بوجهٍ من الوجوه أصلاً و إنّما ذلک علی سبیل ضرب[۷] الأمثال.»

قلتُ: إنّ هذا السؤال قد نشأ من قصور التحصیل و ضعف التتبّع؛[۸] أ لیس قد أبطل توهّم هذه المنافاة في \الأُفق المبین\ في مواضع متعدّدة منها حیث قال بهذه العبارة: «فإذا التاث علیک حدسک في الحکم بأنّ الزمان قارّ الذاتِ و الوجودِ باعتبار الحصول» إلی آخـر قوله؟!

و بالجملة: القرار و اللاقرار في الاصطلاح إنّما یعتبر بحسب أُفق التغیّر و بالقیاس إلی

---

۱. ح: ما ینافي ذلک في دفاع الشکّ المورد هناک بقوله المتین.

۲. ق: ـ الماضي بالمعدوم في الحال الکائن في الزمان.

۳. ح: إحدی.

۴. ق: فتدرک.

۵. ح: + فیدرک حصوله؛ ق : + فتدرک حصوله.

۶. ح: علی هذا.

۷. ق: + من.

۸. ح: قلت: أیّها الغافل قد صدر عنک هذا المقال من قلّة الحال و قصور التحصیل و ضعف التتبّع.

الآن بالاجتماع أو اللااجتماع فيه لا بحسب وعاء الحصول الدهري و بالقياس إلى المبدع الحقّ، و ذلک أمرٌ يحتاج تصوّره إلى شرح الصدور حتّى يكون من العساكر الربّانية حين تعلّقها بالأبدان الظلمانية و ﴿ ذٰلِکَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشٰاءُ وَ اللَّهُ ذُو الفَضْلِ العَظِيمِ ﴾[۱].

و نعم ما يهتف الهاتف الغيبي باللسان اللاريبي بما قال بعض الأجلّاء في كتابه الزوراء: و لاتضيّق صدرک ممّن ينكر قدرک و كن كما قال أفلاطن الإلهي: لايضرنّ جهل غيرک بک عملک بنفسک؛ و كن متعرّضاً لنفحات اللّه في أيّام دهرک؛[۲] فإنّ للأوقات خواصّ يعرفها العارفون.[۳]

[۲۱] قال: «و هو هيئة قارّة»

أقول: احترز بذلک عن الجواهر و الأعراض[۴] المعتبر فيها الانطباق على الزمان كمقولتَی الفعلِ و الانفعالِ.

أمّا الأوّل فلأنّ الهيئة مرادفة للعرض؛ و أمّا الثاني فلأنّ المعتبر في القرار اجتماع الأجزاء في آنٍ واحدٍ؛ و لمّا اعتبر فيهما الانطباق على الزمان فلايصحّ قرارهما.[۵]

و من هيهنا لايكون تأثير العقول المقدّسة في الكائنات و تأثّرها عن القيّوم الواجب الوجود بالذات فعلاً و لا انفعالاً، و ذلک بخلاف ما عليه أمر تأثير النفوس و تأثّرها لكونها متعلّقة الوجود بالأبدان الظلمانية و الهياكل الجرمانية، سواء كانت فلكيةً أو عنصريةً.

كما احترز بقوله:[۶] «لايستوجب في حدّ ذاتها نسبة»[۷] عن الأعراض النسبية، كالإضافة و الأين و الوضع و ما يضاهيها.[۸]

---

۱. الجمعة / ۴.
۲. اقتباس من حديث: «ألا للّه نفحات في أيّام دهركم فتعرضوا».
۳. ق: ـ حتّى يكون من العساكر ... يعرفها العارفون.
۴. ح: احتراز عن الجواهر و الأمور.
۵. ق: ـ أمّا الأوّل فلأنّ الهيئة مرادفة للعرض ... فلايصحّ قرارهما.
۶. ح: فلايصحّ قرارهما؛ فلذا تسمع أنّ تأثيرات العوالي المقدّسة في ما تحتها غير داخلة في مقولة الفعل، و تأثّراتها عمّا فوقهافي مقولة الانفعال على ما سيأتي؛ و قوله.
۷. ح: + احتراز.
۸. ق: ـ كالإضافة و الأين و الوضع و ما يضاهيها.

كما احترز بقوله:[۱] «و لا يقبل بالذات قسمةً و لا لاقسمةً»[۲] عن الكمّ و عن[۳] النقطة و الوحدة؛ لاقتضاء الأوّل القسمةَ و الثاني اللاقسمةَ.[۴]

ثمّ لايخفىٰ:[۵] أنّه ـ دام ظلّه ـ قد أختار[۶] هذا بدلاً عمّا سار إليه شريكه في شفائه بقوله:[۷] «و يصحّ تصوّرها من غير أن يحوج فيها إلى الالتفات إلى نسبة»[۸] إلى آخر مقالته تنبيهاً على أنّه يتوجّه إليه الإيراد[۹] بخروج الكيفيات الاستعدادية و بعض الكيفيات النفسانية كالعلم و القدرة مثلاً؛ لأنّها[۱۰] كانت صفات ذوات إضافة[۱۱] إلى ما يتعلّق هي به[۱۲] من المستعدّ له كالمعلوم[۱۳] و المقدور؛ فلايصحّ تصوّرها بدونها؛ فلايكون حدّها جامعاً و إن جاز اندفاع ذلك الإيراد بأنّها[۱۴] لمّا لم يكن في أنفسها إضافات[۱۵] يصحّ انفكاك تصوّرها عنها بحسب جوهر ذواتها؛ فتدبّر.

فلنرجع[۱۶] إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّ المراد بقبول[۱۷] القسمة قبولُ[۱۸] القسمة الفرضية المتعيّنة التي يخالف بها جسم جسماً؛ و ذلك لأنّ[۱۹] قابل القسمة الانفكاكية بالذات هو الهيولىٰ، و قابل[۲۰] القسمة الفرضية المطلقة هو الجسم بما هو جسم؛[۲۱] يشعر بذلك ما سلكه الشيخ في الشفاء حيث قال:[۲۲] «إنّ كلّ جسم و إن كان يجب أن يكون متناهياً إلّا أنّ حدّه لايقتضي أن يكون له هذا؛ فالتناهي إنّما يلزمه بعد تقوّمه و تحصّله، و لذا جاز أن

---

۱. ح: كما أنّ قوله.
۲. ح: + احتراز.
۳. ح: ـ عن.
۴. ق: ـ لاقتضاء الأوّل القسمة و الثاني اللاقسمة.
۵. ق: ـ لايخفى.
۶. ح: اختار.
۷. ق: ـ عمّا سار إليه شريكه في شفائه بقوله.
۸. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الخامسة، الفصل الأوّل) ص ۱۷۱: «و يصلح تصوّرها من غير أن يحوج فيها إلى التفاتٍ إلى نسبةٍ».
۹. ح: «... إلى نسبة» حيث إنّ فيه المناقشة.
۱۰. ح: مثلاً؛ و ذلك حيث إنّها لمّا.
۱۱. ح: إضافات.
۱۲. ح: بها.
۱۳. ح: و المعلوم.
۱۴. ح: فلايكون حدّها جامعاً و إن كان الحقّ دفاع تلك المناقشة عنه بأدنىٰ عناية حيث إنّها.
۱۵. ح: إضافة.
۱۶. ح: و لنرجع.
۱۷. ح: إنّ المعنيّ من قبوله.
۱۸. ح: قبوله.
۱۹. ح: و ذلك حيث إنّ.
۲۰. ح، ق: ـ قابل.
۲۱. ح: + على ما نصّ عليه الرئيس في شفائه بقوله.
۲۲. ح: ـ يشعر بذلك ما سلكه الشيخ في الشفاء حيث قال.

يعقل الجسم جسماً و لايعقل تناهيه ما لم‌يتّضح بالبرهان؛ فالتناهي ليس بداخلٍ في حدّ الجسم، و ليس حدّه إلّا ما يمكن أن يفرض فيه بُعدٌ ثمّ بُعدٌ آخر يقاطعه على قوائم ثمّ ثالثٌ يقاطع الأوّلَين على قوائم. ثمّ إذا اختلف الجسمان بأن يكون أحدهما يقبل الأبعاد أو الإثنتين أو ثلاثها أزيد أو أصغر من الأبعاد التي في الجسم الآخر؛ فإنّهما لايختلفان في أن يقبلا ثلاثة أبعاد على الإطلاق و يخالفان في ما قبل من الأبعاد المعيّنة؛ فلايكون أحدهما هو الآخر؛ فالصورة الجسمية التي فيهما[۱] هي التي لايزيد فيها جسم على جسم و هي ليست بعرضٍ إنّما العرض ما به يختلف هذان الجسمان.»[۲] و من هيهنا لاح سرّ كون الجسم التعليمي مرتبةَ التعيّن للصورة الجسمية.[۳]

فإن قلتَ: إذا كانت النقطة و الوحدة خارجتين عن هذه الأجناس العرضية، و ظاهر عدم دخولهما في الأنواع الجوهرية؛ فيلزم اختلال الحصر.

قلتُ:[۴] قد حقّق الشيخ في قاطيغورياس الشفاء أنّ مقولة الكمّ تعمّ الكمّيات[۵] و مباديها؛ أعني الوحدة و النقطة و الآن؛ فتذكّر.

[۲۲] قال: «و أنواعها أجناس أربعة»

أقول: لأنّه[۶] لايخلو إمّا أن لايدرك إلّا بالحواسّ أم لا. فالأوّل هو الثاني و لكنّه على قسمين: راسخة و غير راسخة.[۷] فعلى الثاني إمّا أن يكون مختصّةَ الذات بما يعرض له من الكمّيات أم لا؛ و الأوّل هو الرابع؛ و الثاني إمّا أن يكون مختصّةَ الذات بذوي[۸] الأنفس و إمّا أن يكون من الكيفيات الاستعدادية؛[۹] و الثاني هو الأوّل و الأوّل هو الثالث.

---

۱. ح: فيها.

۲. مع تفاوتٍ مّا في الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثانية، الفصل الرابع) صص ۱۱۴ ـ ۱۱۳.

۳. ح: و من هيهنا ظهر سرّ ما تسمع رئيس الصناعة انّه يقول: إنّ الجسمية التعليمية مرتبة التعيّن للصور الجزئية.

۴. ح: + إنّه.

۵. ق: تعمّ المقولات.

۶. ح: و ذلک حيث إنّها.

۷. ح: الراسخة و غير الراسخة.

۸. ق: بذوات.

۹. ق: إمّا أن يكون مختصّة الذوات بذوات الأنفس أم لا بل كيفيات استعدادية.

ثمّ لايخفىٰ: أنّ هيهنا قسماً آخر على ما نصّ عليه الرئيس في قاطيغورياس شفائه بقوله:[١] «و[٢] بالحريّ أن يكون للكيفية نوع آخر داخل تحت هذا الجنس؛ و ذلک لأنّ خواصّ هيئات العدد كالفردية و الزوجية و التربيع[٣] و التكعيب و التثليث و غير ذلک ليست هي بأعداد و لا أيضاً فصول الأعداد[۴]، بل عوارض تعرض لأنواعها لازمة كما تحقّق في الفلسفة الأولىٰ و[۵] كما هو مشهور، و ليست من مقولة مضاف أو أين أو غير ذلک؛ فهي إذن من مقولة الكيف[۶]، و[٧] من هذا الجنس منها؛ إذ ليست[٨] بملكات و لا[٩] حالات، بل ولا هي قوّة و لا عجز، بل و لا انفعاليات و لا انفعالات.»[١٠]

ثمّ إنّ[١١] المصنّف ـ دام تعليمه ـ لم يتصدّ[١٢] لذكره هيهنا[١٣] لا بناءً على ما ذكره الشيخ[١۴] هناک بقوله: «فهذا هو النوع الذي أعرض عنه بسبب أنّ توقيف المبتدي على حقيقته ممّا يصعب صعوبةً شديدةً»[١۵] بل لأنّ أمثال هذه الأعراض من الكيفيات المختصّة بالكمّيات متّصلةً كانت أو منفصلةً.[١۶]

و قد أشار إلى ذلک بهمنيار في التحصيل حيث قال فيه:[١٧] «و الرابع[١٨] ما[١٩] يختصّ بالكمّيات كالشكل و الفردية و الزوجية»[٢٠] لأنّ الأوّل من خواصّ الكمّ المتّصل و

---

١. ق: ثمّ لايخفىٰ أنّ هيهنا قسماً آخر كما أشار إليه الشيخ في قاطيغورياس شفائه حيث ذكر.

٢. ح: ـ و.

٣. ح، ق: ـ و التربيع.

۴. الشفاء: للأعداد.

۵. ح، ق: ـ و.

۶. ق و الشفاء: الكيفية.

٧. ح، ق: ـ و.

٨. ح: ليس.

٩. ح: ـ لا.

١٠. الشفاء (المنطق، ج ١، المقولات، المقالة السادسة، الفصل الأوّل) ص ٢٠۶.

١١. ح: ـ ثمّ إنّ.

١٢. ق: لم يتصدّى.

١٣. ح: كان المصنّف ـ دام ظلّه ـ ما تعرّض له.

١۴. ح: ذكره شريكه.

١۵. ح: + هذا كلامه.

١۶. ح: بالكمّيات المتّصلة و المنفصلة. فلذا تسمع صاحب التحصيل فيه انّه يقول.

١٧. ح: ـ و قد أشار إلى ذلک بهمنيار في التحصيل حيث قال فيه.

١٨. ق: ـ و الرابع.

١٩. ق: انّ ما.

٢٠. التحصيل، ص ٣٩۵: «و النوع الرابع كيفيات تختصّ بالكمّيات، مثل الانحناء و الاستقامة للخطّ، و الأشكال و الزاوية للسطح من الجسم، و الزوجية و الفردية للعدد.»

الأخيرين للمنفصل.

ثمّ إنّ قوله ـ دام تعليمه ـ[1] : «بالانفعاليات و الانفعالات»[2] و[3] التعبير عن قسمَى القسم الثاني بهما[4] لانفعال الحواسّ عن الأولىٰ على سبيل الاستمرار أو[5] لكونها تابعةً للمزاج بخصوصها كحلاوة العسل أو بعمومها كحرارة النار؛ فإنّها و إن[6] توجد في البسائط العنصرية من دون أن تكون تابعةً[7] لمزاجٍ لكنّها قد توجد[8] تابعةً له كما في الفلفل.

و بالجملة: انّ الكيفيات[9] المحسوسة ـ سواء كانت انفعاليات أو انفعالات ـ فإنّها[10] قد تتّبع المزاج و تستتبع[11] انفعال الحواسّ عنها لكونها كيفيات محسوسة.[12] فإن كانت راسخةً يكون انفعالها عنها أدوم و المزاج المستتبع لها أغلب؛ فيستحقّ أن يعبّر عنها بالانفعاليات؛ و إن كانت غير راسخة يكون انفعال الحواسّ عنها أندر[13] و تباعها للمزاج أقلّ[14]؛ فلذا عبّر عنها[15] بالانفعالات تشبيهاً لها بمقولة الانفعال المعتبر فيها[16] التجدّد و التقضّي؛ لسرعة[17] زوال هذه الكيفيات كأنّها منعت لذاتها إطلاقَ إسم جنسها عليها، كما يقال للقليل[18] إنّه ليس.

و لمّا كانت شاكلة الانفعاليات على خلاف شاكلتها فنسبت إلى الانفعال الذي هو المقولة نفسها؛ و من الظاهر[19] أنّها مستلزمة[20] لانفعال الحواسّ عنها[21] و الموضوعات

---

۱. ق: ـ تعليمه.

۲. ح: «... كالشكل و الفردية و الزوجية» و لمّا كان الكمّ على قسمين: متّصل و منفصل نبّه على عارضهما على سبيل التمثيل؛ و قد صرّح صاحب التحصيل في موضع آخر منه بقوله: «الزوجية و الفردية و ما يجري مجريهما هي كيفيات عارضة للكمّية.»

۳. ح: + أمّا.

۴. ح: الثاني بالانفعاليات و الانفعالات.

۵. ق: و.

۶. ح: + كانت.

۷. ح: بدون انفعال تابع.

۸. ق: قد توجه.

۹. ح: الكيفية.

۱۰. ح: ـ فإنّها.

۱۱. ح: ـ تستتبع.

۱۲. ح: الكيفية المحسوسة.

۱۳. ح: أقلّ.

۱۴. ح: أندر.

۱۵. ق: عنه.

۱۶. ق: فيه.

۱۷. ق: بسرعة.

۱۸. ق: للتعليل.

۱۹. ح: ظاهر.

۲۰. ح: مستتبعة.

۲۱. ح: ـ عنها.

الخارجة منها[۱] كتأثّرنا عن حرارة الأدوية القائمة بها[۲] أو تابعة للمزاج الحاصل من الانفعال بين العناصر الأربعة[۳].

فقد بان: أنّ كوناً من الكيفية انفعاليات[۴] سواء كانت تابعةً للانفعال أو مستتبعةً[5] له و لمّا كان ما يقابله من الانفعالات غير ثابت الذات[۶] قد أطلق عليه ما يعتبر فيه التجدّد أي[۷] الانفعال.[۸]

و أمّا التعبير عن قسمَي الأوّل بالقوّة و اللاقوّة لأنّه[۹] كيفية استعدادية تحصل للحامل بعد أن لم يكن على أن يكون مرجّحةً لحدوث شيء أو لا حدوثه بسهولة أو لا بسهولة.[۱۰] ألا ترى[۱۱] أنّ القوّة عبارة عن كيفية قائمة بمحلٍّ يكون بوساطتها[۱۲] شديد التأثير أو ضعيف التأثّر كالمصحاحية؛ لأنّ[۱۳] الصحيح بواسطتها[۱۴] يكون أقوىٰ تأثيراً في دفع المرض و أضعف تأثّراً منه؛ فلذا يكون زواله بسرعة و سهولة؛ و أمّا أمر[15] اللاقوّة فعلى[۱۶] عكس هذا.

ثمّ لا يخفىٰ على أولى النهىٰ[۱۷] جواز أن يقال: إنّ الاستعداد نحو الفعل إذا كان أقوىٰ[۱۸] يكون الاستعداد نحوَ اللاانفعال أضعف؛ فيكون الأوّل من باب القوّة و الثاني من باب اللاقوّة؛ و إذا كان الاستعداد في مادّةٍ مّا[۱۹] على عكس هذا[۲۰] يكون الاستعداد نحوَ

---

۱. ح: عنها.

۲. ح: كتأثّرنا عن الحرارة القائمة بالأدوية الحارّة مثلاً.

۳. ق: ـ الأربعة.

۴. ح: فقد تلخّص من تضاعيف الكلام أنّه يصحّ القول بأنّها الانفعاليات.

۵. ق: و متبوعة.

۶. ح: كان ما يقابله لعدم ثبوته.

۷. ح: أعني.

۸. ح: + لذلک.

۹. ح: و اللاقوّة حيث إنّه.

۱۰. ح: + مثلاً.

۱۱. ح: ـ ألا ترى.

۱۲. ح: بتوسّطها.

۱۳. ح: حيث إنّ.

۱۴. ح: بوساطتها.

۱۵. ح: ـ أمر.

۱۶. ح: فشاكلتها على.

۱۷. ق: ـ على أولى النهىٰ.

۱۸. ح: أولى النهى أنّه لا يصحّ القول بأنّ في ما إذا كان الاستعداد نحو الفعل أقوىٰ.

۱۹. ق: ـ ما.

۲۰. ح: على عكس هذه النسبة.

الانفعال من باب القوّة و الفعل من باب اللاقوّة.[1]

ثمّ نعود إلى الرأس فنقول: إنّ الكيفية على أربعة أنواع:[2]

أوّلها[3]: هو الحال و الملكة

و ثانيها[4]: هو القوّة و اللاقوّة

و ثالثها[5]: هو الانفعالات و الانفعاليات

و رابعها[6]: ما يختصّ بالكمّيات كالشكل و الفردية و الزوجية

فالأوّل: نوع يعتبر معه النفس؛ و ذلک أنّه إمّا أن يكون في نفس أو في ذي النفس. فما كان من هذا سريع الزوال مثل الظنّ الضعيف و غضب الحليم فإنّه يسمّى حالاً؛ و ما كان من هذا بطيء الزوال مثل الاستعداد التامّ للنفس في قبول المعقولات و التصرّف فيها يسمّى ملكةً. فإنّا إذا قلنا: «إنّ العلم ملكات» فإنّه يشار به إلى الاستعداد التامّ الذي يحصل للعلم لا نفس العلم، و مثل حقد الحقود و الأخلاق المتمكّنة و العادات؛ و الانفصال بين الحال و الملكة انفصال بأعراض لا بفصول داخلة في طبيعة الشيء، بل الحال بينهما كالحال بين الصبيّ و الرجل.

و النوع الثاني: هو تهيّؤ الجسم للانفعال و قبول أثرٍ مّا؛ فإن كان تهيّؤاً سهلاً سمّي وهناً[7] طبيعياً؛ و ما كان تهيّؤاً بطيئاً نحو المقاومة و بطؤ الانفعال سمّي قوّةً طبيعيةً؛ مثال القوّةِ المصحاحيةُ و مثال الوهنِ الممراضيةُ.

و النوع الثالث: هو الكيفيات المحسوسة في ظاهر الجسم بذاتها، مثل الألوان و الطعوم و الروائح و ما أشبه ذلک:

منها: راسخة ثابتة؛ و يسمّى انفعاليات، مثل حلاوة العسل و حمرة الورد؛ و إنّما سمّي

---

۱. ح: + فإن اشتهيت ما حصّله صاحب التحصيل فيه فسأتلو عليک منه ذكراً لتأخذ ما هو المحصّل من عندک و تطرح غيره في ورائک ظهريّاً؛ و هو أنّ الكيفية أنواعها أربعة.

۲. ح: - ثمّ نعود ... أنواع.

۳. ح: فأوّلها.

۴. ح: و الثاني.

۵. ح: و الثالث.

۶. ح: و الرابع هو.

۷. ق: رهناً.

انفعاليات بسببَين: عامٍّ و خاصٍّ.

أمّا الذي يعمّ جميعها فلأنّ الحواسّ تنفعل[١] عن جميعها.

و أمّا الذي يخصّ بعضها فلأنّه[٢] حادثة عن انفعالات في أصل الخلقة كحلاوة العسل و صفر المصفار، و قد يكون لا لخلقةٍ[٣] كملوحة ماء[۴] البحر و صفرة من به سوء مزاج في الكبد.

و منها: سريعة الزوال كحمرة الخجل و صفرة الوجل؛ و يسمّى انفعالات لا على أنّها انفعالات في أنفسها بالحقيقة و لكن على سبيل الاستعارة و المجاز، لكثرة الانفعال الذي هو يعرض لحاملها و سرعة وجودها و عدمها.

فقد بان من تضاعيف البيان[۵] أنّ المعتبر في القوّة و اللاقوّة الاستعدادُ الشديدُ نحوَ الانفعال و الضعيفُ نحوَه؛ و اعتبار الاستعداد القويّ و الضعيف[۶] نحو الفعل يشبه أن يكون من أقسام القوّة و اللاقوّة.[٧]

ثمّ[٨] إنّ الاستعداد لمّا اعتبر في القابل فالظاهر أنّ[٩] القوّة و اللاقوّة هي الاستعداد نحو الانفعال و اللاانفعال؛ فليتدبّر.[١٠]

ثمّ إنّ المصنّف ـ دام تعليمه ـ قدّم الكيفية[١١] على ساير الأعراض مع أنّ منها الإضافة و هي شاملة لجميع الموجودات، و الشيخ قدّمها على الكيفية لذلک؛ و أمّا الكيفية فقدّمها على ساير الأعراض النسبية لقرارها بالقياس إلى موضوعها بخلاف تلك الأعراض؛[١٢] و

---

١. ق: ينفعل.
٢. ح: فلأنّها.
٣. ح: لا خلقية.
۴. ق: ـ ماء.
۵. ح: و من تضاعيف الكلام ظهر.
۶. ق: ـ و الضعيف.
٧. ح: + فتدبّر تعرف.
٨. ح: ـ ثمّ.
٩. ح: أنّ الاستعداد هو المعتبر من جانب القابل فبالحريّ أن تكون.
١٠. ح: + الانفعال و اللاانفعال؛ فتأمّل فإنّه يليق بالتأمّل.
١١. ح: و إنّما قدّم المصنّف ـ أدام اللّه تعليمه ـ مباحث الكيفية.
١٢. ح: مع أنّ منها الإضافة الشاملة للجميع؛ فلذا أقدمها على الكيفية رئيس الصناعة في قاطيغورياس شفائه بناءً على أنّها لمّا كانت ثابتة الذات مقيسةً إلى الموضوعات و قارّتها بالنظر إليها مع قطع النظر عمّا يغايرها؛ فتكون متقدّمةً على ساير الأعراض النسبية، لعدم قرارها بالقياس إلى موضوعاتها.

ليس المراد[۱] من القرار هيهنا[۲] اجتماع أجزاء الشيء في آنٍ مّا، بل المراد به[۳] عدم مقايستها[۴] إلى غيرها؛ فلذا ترىٰ القوم أنّهم يقسّمون العرض فيقولون: إنّه[۵] إمّا أن يحتاج تصوّره إلى تصوّر[۶] شيء خارج عن حامله أم لا؛ و الأوّل إمّا أن يشتمل على نسبة بعض أجزاء حامله إلى بعض آخر أم لا؛ و الثاني من الأوّل لو كان يجعل المحلّ معدّاً للعدّ و التقدير فهو الكمّية و إلّا فهو الكيفية؛ و الأوّل من الثاني الوضع و الثاني منه إمّا أن يشتمل على تكرار النسبة و هو الإضافة أم لا؛ و هو إمّا أن يشتمل على نسبة بين موضوعه و جوهر أم لا. فإن كان الأوّل و لاينتقل الموضوع عنه إلى شيء آخر[۷] بالحركة فهو الملك و إلّا فهو الأين؛ و أمّا الثاني من الثاني فهو إمّا[۸] هو بإعتبار تقدّره بمقدارٍ غير قارٍّ أم لا؛ فإن كان الأوّل[۹] يقال[۱۰] له المتىٰ، و إن كان الثاني فهو إمّا أن يكون نسبة إلى ما يكون في هذا من ذاك أو من ذاك فيه؛ و الأوّل هو أن ينفعل و الثاني أن يفعل.

[۲۳] قال: «و بحسب حقيقته معقول المهيّة»

أقول: احترز به[۱۱] عن الأجناس الخارجة من النسبة ـ كالكمّ و الكيف ـ كما احترز بقوله: «هو أيضاً» ـ إلى آخره[۱۲] ـ عن الأعراض النسبية ـ كالأين و الوضع و غيرهما ـ و لمّا نفى المضاف المشهوري فقد احترز عنه بقوله: «و ليس يصحّ و لايعقل له وجود غير الإضافة» إلى آخره.[۱۳]

ثمّ لايخفىٰ: أنّ المراد من هذا أنّه لايكون له وجود إلّا الإضافة و من الظاهر أنّ

---

۱. ح: و لست أعني.
۲. ح: ـ هيهنا.
۳. ح: بل إنّما أعني منه.
۴. ح: + بالقياس.
۵. ح: إلى غيرها؛ فلذا تسمع أنّ العرض.
۶. ح: ـ تصوّر.
۷. ح: ـ آخر.
۸. ح: فهو إنّما.
۹. ح: ـ أم لا؛ فإن كان الأوّل.
۱۰. ح: و يقال.
۱۱. ح: احتراز.
۱۲. ح: كما انّ قوله ـ دام ظلّه ـ: «مغاير له و لمعروضه هو أيضاً» احتراز.
۱۳. ح: ـ غير الإضافة إلى آخره.

للمضاف المشهوري وجوداً سابقاً على الإضافة ككونه جوهراً أو كمّاً أو كيفاً.

و بالجملة: انّ[۱] المضاف حقيقيّه[۲] هو أنّ وجوده هو أنّه مضاف كـالأُبوّة و البـنوّة لا كالأب؛ فإنّ له وجوداً غير أنّه مضاف، و الأبوّة ليس وجودها إلّا أنّها مضاف.

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّ المضاف الحقيقي و إن صدق عليه أنّه معقول المهيّة بالقياس إلى غيره إلّا أن تخصّص شيئيته إنّما هو نفس كونه مضافاً، بخلاف شيئية المضاف المشهوري؛ فإنّه يخصّص أوّلاً بكونه جوهراً أو كمّاً أو كيفاً مثلاً ثمّ يصير معقولة المهيّة بالقياس إلى غيره. فشيئية الحقيقيّة[۳] من المضاف إنّما هي نفس الإضافة و شيئية ذي الإضافة إنّما هي غيرها؛ و المراد بأن تكون لها مهيّة سوىٰ ذلک مهيّة[۴] مغايرة للإضافة بالذات و الوجود لا بالمفهوم و الاعتبار.[۵]

فقد انصرح[۶]: أنّ التغاير بين مهيّة المضاف الحقيقي و بين كونها معقولة المهيّة مقيسةً إلى غيرها[۷] بالاعتبار لا بالذات؛[۸] و لمّا كانت حقيقة الجنس هيهنا هي الإضافة الحقيقية لا المشهورية ـ لكونها من العرضيات الغير المـتأصّلة ـ فـقد تـصدّى[۹] المـصنّف ـ دام تعليمه ـ[۱۰] لتعريفها تنبيهاً على هذا.[۱۱]

و بالجملة: انّ المضاف المشهوري حقيقته غير الإضافة و إن عرضت لها في مرتبتها المتأخّرة؛ مثلاً إنّ السقف إذا نسب إلى الجدار و أُخذ من حيث إنّه مستقرّ عليه كان مشتملاً على نسبةٍ لا يمكن تعقّله إلاّ بالقياس إلى غيره و مع ذلک لا يصير بمجرّده من المضاف ما لم يؤخذ المنسوب إليه ـ أي الجدار ـ بما هو مستقرّ، و أنّ العلم و القدرة و ما شابهها[۱۲] و إن

---

۱. ح: ثمّ اعلم أنّ المعنيّ من عدم صحّة أن يعقل له وجود غير الإضافة أنّه لا يكون لها تـخصّص سابق عـليها ـ ككونه جوهراً أو كمّاً أو كيفاً ـ بل يكون تخصّصها نفس الإضافة و إليه الإشارة بقول رئيس الصناعة.

۲. ق: حقيقته.
۳. ق: الحقيقة.
۴. ق: ـ سوى ذلک مهيّة.
۵. ح: لا بالاعتبار و المفهوم.
۶. ح: فقد ظهر من تضاعيف الكلام بعون الملک العلّام.
۷. ق: معقول المهيّة بالقياس.
۸. ح: إلى غيرها لا بالذات بل بالاعتبار كما لا يخفىٰ على أولى الأيدى و الأبصار.
۹. ح: فقد تعرّض.
۱۰. ق: ـ دام تعليمه.
۱۱. ح: تنبيهاً على هذه الدقيقة.
۱۲. ح: أشبهها.

كان كلّه مضافاً؛ فكلّه في نفسه غير مضاف إلى ما أُضيف إليه في مثالنا، بل لمّا أُلحق به[۱] نحوٌ من أنحاء النسبة صارت به مضافةً[۲]؛ و ذلك بأن يقال: إنّ[۳] القوّة[۴] من حيث هي لذي القوّة و العلم من حيث هو للعالِم. فإنّ كلّ ذلك في ذاته كيفية و إن كانت مضافةً إلى غيرها تكلّف إضافته إليه، كالعلم فإنّه بحرفٍ مّا صار مضافاً إلى العالم و بغير ذلك الحرف فهو كيفية مضافة إلى المعلوم.

فإن قلتَ: إنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ[۵] قد خالف الشيخَ[۶] هيهنا[۷] حيث عرّف الإضافةَ الحقيقيةَ التي هي المقولة بالحقيقة[۸] لا المشهورية.[۹]

قلتُ: لعلّ[۱۰] الاختلاف بينهما في هذا الباب[۱۱] لتغاير الاعتبارات و الحيثيات؛ لأنّه ـ دام ظلّه ـ بصدد بيان المسائل الحكمة الحقيقية الإلهية لا المنطقية بما هي مسائل منطقية، كما عليه شأن قاطيغورياس شفائه؛ فلذا قال فيه: «إنّه[۱۲] ليس على المنطقي إثبات المضاف و بيان حاله في الوجود و التصوّر و مَن يتكلّف[۱۳] ذلك فقد تكلّف ما لا يعنيه و لا ما يستقلّ به من حيث هو منطقي؛ و الوقوف على المضافات أسهل على الذهن من الوقوف على مجرّد الإضافات التي هي المقولة.»[۱۴]

ثمّ إنّ لتصحيح عروض الإضافة للمتقدّم و المتأخّر في التقدّم الزماني و في ما أشبهه ـ و هو التقدّم الدهري ـ وجه آخر تحصيلي في كتاب الشفاء و في ما سيتلىٰ في هذا

---

۱. ق: بها.
۲. ق: مضافاً.
۳. ق: ـ و ذلك بأن يقال إنّ.
۴. ق: كالقوّة.
۵. ح: ـ دام ظلّه.
۶. ح: قد خالف الرئيس.
۷. ق: ـ هيهنا. و في هامش مخطوطة «ح»: إنّما قال: «هيهنا» لأنّه قد سبق منه ما وافق الشيخ بما هو منطقي فتذكر.
۸. ق: ـ التي هي المقولة بالحقيقة.
۹. ح: هي المقولة بالحقيقة و إنّه حقّق في شفائه بين الإضافة المشهورية.
۱۰. ح: قلت إنّ.
۱۱. ح: في هذا الكلام.
۱۲. الشفاء: و؛ ح: للتغاير في ما هو المقصود و المرام؛ و ذلك حيث إنّه ـ دام ظلّه ـ قد سلك هيهنا تعليم الإلهيات و بيان حقيقة المقولات و أمّا الرئيس لمّا كان بصدد ما عليه المنطقي فقد صار بهذا السلوك منطقياً على ما نصّ عليه في قاطيغورياس شفائه بقوله: و.
۱۳. ق: تكلّف.
۱۴. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الرابعة، الفصل الثالث) صص ۱۴۴ ـ ۱۴۳.

الكتاب أيضاً بحيث يندفع عنه الإشكال بأنّ « من جملة المضاف الذي[۱] بالعرض المتقدّم و المتأخّر في الزمان؛ إذ ليس في الزمان تقدّمٌ و لا تأخّرٌ في الوجود؛ إذ الزمان ممّا يوجد بالتجدّد و لايبقى المتقدّم مع المتأخّر[۲]. »[۳]

و تدفع الإشكال بأنّهما يجتمعان في الذهن؛ « فيكون إذن بحسب الذهن بأن[۴] يحضر[۵] الذهن زمانين معاً »[۶] و يقايس بينهما و هو كافٍ في وجود الإضافة العقلية حيث إنّ من المضاف ما يكون موجوداً في الخارج و منه ما يكون موجوداً في الذهن.[۷]

---

۱. ح، ق: ـ الذي.
۲. ق: المتقدّم.
۳. التحصيل، ص ۴۱۰.
۴. ق : على أن.
۵. ح، ق: يحصن.
۶. التحصيل، ص ۴۱۰.
۷. ح: « ... و الوقوف على المضافات أسهل على الذهن من الوقوف على مجرّد الإضافات التي هي المقولة. » ثمّ اعلم أنّ الزمان لمّا كان بحسب وجوده في الواقع مقيساً إلى مبدعه ـ تعالى قدسه ـ كشخصٍ واحدٍ له قرار بالذات؛ فلايجري بين أجزائه تقدّمٌ و تأخّرٌ بهذا الاعتبار ليمكن القول بوجود القبليات و البعديات فيها معاً في الواقع بناءً على أن ليس له تعاقب و تجدّد؛ فلذا تسمع أن ليس بين أجزائها مماثلة و لا مماثلة و مضادّة و لامضادّة و لكنّها مع ذلک يصحّ الحكم عليها بالقبليات و البعديات مقيسةً إلى الزمانيات لكن لا بحسب وجودها العيني و اجتماعها الخارجي بل باعتباره في وجودها الخيالي و لكن بحسب حالها في الأعيان على ما تسمع الرئيس أنّ المتقدّم و المتأخّر الزمانيّين [ح: الزمانين] من المضايفات و ليس أحدهما مع الآخر في وجوده العيني بل إنّما بعينهما بحسب الوجود الذهني.

قال بهمنيار في التحصيل: « و من جملة المضاف بالعرض المتقدّم و المتأخّر في الزمان؛ إذ ليس في الزمان تقدّمٌ و لا تأخّرٌ في الوجود؛ إذ الزمان ممّا يوجد بالتجدّد و لايبقي المتقدّم مع المتأخّر. فيكون إذن بحسب الذهن بأن يحضر [ح: يحصن] الذهن زمانين معاً و تقايس بينهما »؛ و ذلک كافٍ في وجود إضافاتها العقلية حيث إنّ من المضاف ما يكون موجوداً في الأعيان و منه ما يكون في الأذهان؛ و ذلک ممّا يفرضها العقل كما لايخفى على الورىٰ؛ و لكن ليس ذلک من الاختراعات الذهنية لكون مصحّحاتها في الوجودات العينية.

لست أقول: إنّها المطابقات لها ليتوجّه إليه القول بإستحالة أن تكون إحدىٰ المقولتين المتباينين مطابقة للأُخرىٰ، بل أقول: إنّها لعدم قرارها في العين علل و مصحّحات لانتزاعها؛ و الفرق بين المطابق للانتزاع و بين مصحّحه جليّ كما لايخفى على الأعلام.

ولكن يشكل الأمر في ظاهر الحال إثبات الإضافات في خارج الخيال؛ و سيأتي في متن الكتاب ما يركن إليه أولوا الألباب في تحقيق هذا المرام على ضربٍ قد سمّي من الكلام.

و أيضاً لتصحيح عروض الإضافة للمتقدّم و المتأخّر الزماني و في ما أشبهه ـ و هو التقدّم الدهري ـ وجه آخر تحصيلي في كتاب الشفاء و في ما سيتلى عليک في كتاب تقويم الإيمان و المصنّف ـ دام ظلّه ـ أيضاً قد أوضحه في حواشيه على إلهيات الشفاء.

[٢٤] قال[1]: «لكن عروضه للقيّوم الواجب بالذات على سنّة أُخرىٰ»

أقول: لعلّ فيه الإشارة:

إلى أنّ النسبة هناك امتناع عروض الإضافة لمرتبة ذات القيّوم الحقّ في حدّ نفسها على خلاف الأمر في جملة الجائزات و امتناع تعاقب الإضافات المتكثّرة العارضة لذاته الحقّ على خلاف الأمر في الهيولانيات.

و إلى أوّلية الواجب و آخريته و ظاهريته و باطنيته:

و أمّا الأوليان على مسير أهل العرفان فبيانه هو: أنّه ـ تعالى قدسه ـ لمّا كان مبدأً لجميع الخيرات مترشّحاً عنه جميع الفيوضات بخيريّة ذاته الحقّة القدّوسية و عنايته السرمدية القيّومية؛ فتكون له الأوّلية على الإطلاق و الآخرية بالاستحقاق لانتهاء جميع تلك الذرّات الممكنة إليه؛ فقد استأثر الأوّلية التي هي الآخرية و الآخرية التي هي الأوّلية و إن لم تنفد كلماته و لم تنته معلولاته و مصنوعاته؛ و لعلّ هذا مكنون ما إليه الإشارة الإلهية بقوله الكريم ـ تعالى و تقدّس ـ: ﴿ وَ أَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ﴾[2] و الكلمات القدسية المرتضوية ـ عليه أفضل صلوات اللّه و التحيّة ـ بقوله العزيز: «الأوّل قبل كلّ أوّل و الآخر بعد كلّ آخر، بأوّليته وجب الأوّل له و بآخريته يجب الآخر له»[3] الحديث؛ و اللّه و رسوله و وصيّ رسوله عالم بحقيقة الحال.

و أمّا بيان الأُخريَين فبأن يقال: إنّه لغاية قدسه و نهاية أحديته و بساطته ليس للعقول الثاقبة القدسية و النفوس الرائقة الملكية الوصولُ إلى كُنه ذاته؛ و نعم ما إليه الإشارة في الحكمة المشرقية: «واجب الوجود ليس بمركّبٍ؛ فلا حدّ له؛ و إذ هو منفصل الحقيقة عمّا عداه فليس له لازمٌ يوصل تصوّره العقلَ إلى حقيقته؛ فإذن لا تعريف يقوم مقام الحدّ.» انتهى كلامه تباعاً لما تحتمل إليه الإشارة العلوية ـ عليه صلوات خالق البريّة ـ بقوله

---

١. ح: قوله. ٢. النجم / ۴۲.

٣. نهج البلاغة، خطبة ١٠١: «الحمدللّه الأوّل قبل كلّ أوّل، و الآخِر بعد كلّ آخِر؛ و بأوّليّته وجب أن لا أوّل له، و بآخِريّته وجب أن لا آخِر له.»

ـالعزيز ـ: «بان من الأشياء بالقهر لها و الغلبة[1] عليها و بانت الأشياء منه بالخضوع له و الرجوع إليه»[2] الحديث.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّه لتقدّسه الربوبي و وحدته القيّومي يكون هو الباطن و المختفي عن جميع ما عداه مع الظهور بوجوده و السطوع بنور جوده عن الآفاق و الأنفس على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله ـالكريم ـ: ﴿وَ سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَ فِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ﴾[3] و قد أخبر عن هذا المقام بعض الأعلام بقوله: «ما رأينا شيئاً إلّا و رأينا اللّه بعده.»

و بالجملة: انّ وجوده ـتعالى ـ من المستبينات عند كلّ مَن راجع الوجدان. فلذا قد روى: «أنّ زنديقاً قد دخل صادق آل محمّدعليه السلام فسأله عن دليل إثبات الصانع، فأعرضعليه السلام ثمّ التفت إليه و سأله: من أين أقبلتَ و ما قصّتک؟

فقال الزنديق: إنّي كنتُ مسافراً في البحر فعصفتْ علينا الريح و تقلّبتْ[4] بنا الأمواج فانكسرتْ سفينتنا؛ فتعلّقتُ بساحةٍ منها و لم‌يزل الموج يقلّبها حتّى‌قذفتْ لي إلى الساحل فنجوتُ عليها.

فقالعليه السلام: أ رأيتَ الذي كان قَلْبُک ـإذا انكسرت السفينة و تلاطمت عليكم الأمواج ـ فزعاً عليه، مخلصاً له في التضرّع، طالباً منه النجاة؟ فهو إلٰهک.

فاعترف الزنديق بذلک و حَسُن اعتقاده»[5] و ذلک من قوله ـتعالى ـ : ﴿إذَا مَسَّكُمُ الضُرُّ فِى البَحْرِ﴾[6] الآية.

فقد ظهر أنّ ما هو الباطن عن أبصار قلوب العرفاء باطن على الإطلاق، و ما هو الظاهر فهو الظاهر بالاستحقاق؛ و أمّا ما سواه من الممكنات فإن صحّ خفاء بعضها عن بعض و ظهوره لبعض فلايكون مختفياً مطلقاً لظهوره عند غيره بل عند خالقه و حضوره عند

---

۱. نهج البلاغة: القدرة.
۲. نهج البلاغة، خطبة: ۱۵۲.
۳. فصّلت / ۵۳.
۴. ح، ق: تقبلت.
۵. توجد هذه الرواية بألفاظ مختلفة في المصادر الروائية؛ فانظر: بحارالأنوار، ج ۸۹، ص ۲۴۰، ۲۳۲ و ....
۶. الإسراء / ۶۷.

بارئه؛ فلايستحقّ أن يكون هو الظاهر و الباطن على ما يحتمل إليه الإشارة الإلهية بقوله ـالكريم ـ: ﴿وَ[۱] الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[۲] و الكلمة المرتضوية ـعليه الصلوات المصطفوية ـ بقوله الشريف: «الحمد للّه الذي لم تسبق له حال حالاً؛ فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً و يكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً» إلى قوله ـالقدسي ـ: «كلّ ظاهر غيره باطن[۳] و كلّ باطن غيره غير ظاهر.»[۴] الخبر.

فقد سطع من تضاعيف الكلام سرُّ أنّ الأوّلية و الآخرية ليست إلّا شيئاً واحداً. فإن كان التغاير كان بالنسبة كما لايخفى على عرفاء البريّة. فلايكونان شيئين متغايرين معقول المهيّة كلّ منهما مقيساً إلى الآخر حسب ما علمت.

و أمّا الظاهرية و الباطنية فبالذات و الوجود الذي هي مطابَقُهُ لا غيره. فللطافة هذا المعنى يجوز التوسّع في الأداء؛ فعليک التدبّر في ما تلوناه و فراغ زوايا قلبک عمّا سواه عسىٰ أن تنعكس إليه الإشراقات و تستضييء بأنواع الشروقات؛ و اللّه أعلم بالصواب في كلّ باب و إليه المرجع و المآب.

ثمّ اعلم ليس مقصود المصنّف ـدام ظلّه ـ أنّه لايكون للواجب ـتعالى ـ إضافة على معناها الاصطلاحي مطلقاً بل في الجملة؛ و ذلک حيث إنّه ـتعالى سلطانه ـ مبدأ فاعلي للممكنات؛ فيكون متّصفاً بالصانعية المضايفة للمصنوعية، و الرزّاقية المضايفة للمرزوقية؛ فأتقِن هذا لأنّه بذلک أحرىٰ كما لايخفى على أولى النُهىٰ.

ثمّ تدبّر تارةً أُخرىٰ لتعرف أنّ شاكلة الصانعية فيه ـجلّ قدسه ـ و مصنوعية ما سواه من الممكنات إنّما بحسب جوهر ذواتها لا بإضافةٍ عارضةٍ لها؛ و سيجييء مفصّلاً إن شاء اللّه العزيز؛ ﴿وَ إِنْ[۵] كُنْتُمْ فِى رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا﴾[۶]، ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[۷] و إن كان بعضكم لبعضٍ ظهيراً[۸].[۹]

---

۱. ح: + هو.
۲. الحديد / ۳.
۳. ح، ق: غير باطن.
۴. نهج البلاغة: خطبة ۶۵.
۵. ح، ق: فإن.
۶. البقرة / ۲۳.
۷. البقرة / ۲۳.
۸. اقتباس من: الإسراء / ۸۸.
۹. ق: قال: «لكن عروضه للقيّوم الواجب بالذات على سنّة أُخرى» أقول: لايخفىٰ أنّ النسبة هناک امتناع عروض ←

[۲۵] قال[۱] : «و للمفارقات»

أقـول: و ذلک[۲] لتجرّدها عن الزمان؛[۳] فتكون[۴] الإضافات العارضة لها غير تدريجية العروض و لا متعاقبة الحصول؛ و أيضاً الإضافات التي بينها ـ على ما عليه أهل العرفان ـ[۵] إضافات إشراقية كالمرايا المتعاكسة الأنوار بعضها إلى بعض؛ فيعتري لبعضها أن يكـون مُشرقاً و لآخر أن يكون مستشرقاً[۶] و كذلک[۷] الارتـباطات المـلكوتية[۸] و العـلاقات[۹] الشرطية و المشروطية و غيرها، كما لا يخفى على الأذكياء.[۱۰]

[۲۶] قال[۱۱]: «للهيولانيات»

أقول: و ذلک على ما هو المشهور بين الجمهور؛[۱۲] أمّا للجوهر فكالأب و الإبـن؛ و للكمّ[۱۳] المتّصل كالكبير و الصغير؛ و للمنفصل منه كالقليل و الكثير؛ و للكيف كالأسخن و الأبرد؛ و للمضاف كالأقرب و الأبعد؛ و للأين كالأعلىٰ و الأسفل؛ و للمتىٰ[۱۴] كالأقدم و

←

الإضافة لمرتبة ذات الحقّ القيّوم في حدّ نفسها عـلى خـلاف الأمـر فـي جـملة الجـائزات و امـتناع تـعاقب الإضافات المتكثّرة العارضة لذاته الحقّ على خلاف الأمر في الهيولانيات.

و أيضاً انّ الأوّلية و الآخرية له ـ تعالى ـ بمعنى واحد حيث إنّه مبدأ و غاية لها كما لا يخفى و إن ينفد شيء من معلولاته ﴿وَ أَنَّ إِلى رَبِّکَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ [النجم / ۴۲] و أمّا عدم تعاقب الزمانيات بالقياس إليه لكونه مجرّداً عن الزمان كما أنّه لا اختلاف للمكانيات نظراً إليـه لكـونه مـقدّساً عـن المكـان. فـلذا قـال سيّد الأوصياء و الموحّدين و إمام الأولياء و الصدّيقين: «الحمدللّٰه الذي لم تسبق له حال حالاً فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً و يكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً» إلى قوله: «كلّ ظاهر غيره غير باطن و كلّ باطن غيره غير ظاهر.» فقد بان أنّ الأوّلية و الآخرية فيه تعالى ليست إلّا شيئاً [ق: شيا] واحداً باعتبار واحد.

۱. ح: قوله.
۲. ح: + بأن يقال: إنّها لمّا كانت خارجةً عن المكان و الكيان.
۳. ح: ـ لتجرّدها عن الزمان.
۴. ق: فيكون.
۵. ق: ـ على ما عليه أهل العرفان.
۶. ق: ـ فيعتري لبعضها أن يكون مُشرقاً و لآخر أن يكون مستشرقاً.
۷. ح: و كذا.
۸. ح: الارتباطات القدسية.
۹. ح: علاقات.
۱۰. ق: ـ كما لا يخفى على الأذكياء.
۱۱. ح: قوله.
۱۲. ق: ـ و ذلک على ما هو المشهور بين الجمهور.
۱۳. ح، ق: الكمّ.
۱۴. ح، ق: المتى.

الأحدث؛ و للوضع[1] كالأشدّ انتصاباً و انحناءً، و للملک كالأعرىٰ و الأكسىٰ؛ و للفعل كالأقطع و الأحرق؛ و للانفعال كالأشدّ تقطّعاً و تحرّقاً.

و بالجملة: انّ الإضافة تعرض لجميع المقولات: فإذا عرضت في الكمّ كانت قلّةً و كثرةً؛ و إذا عرضت في الكيف كانت شدّةً و ضعفاً؛ و إذا عرضت في الأين و الوضع كانت قُرباً و بُعداً. فإن لم تعتبر الإضافة لم يكن قلّة و لا كثرة في الكمّ، و لا شدّة و لا ضعفاً في الكيف.

[۲۷] قال[2]: «كالانتصاب و الانتكاس»

أقول: لمّا كان الوضع مركّباً[3] من النسبتين المذكورتين فيصحّ[4] تنوّعه و تصنّفه؛ و ذلک على أن يكون أنواع أو أصناف كثيرة مندرجة تحته. مثال الأوّلِ الانتصابُ و الانتكاسُ و مثال الثاني أصنافُ كلّ منهما.[5]

و بالجملة: انّ الأوضاع قد يكون غير متخالفة المعنى[6] كالأوضاع العارضة للجسم[7] حين انقلاب سطوح ما يحيط به من الأجسام مع ثبوته في حاله و كما للجسم المستدير و إن تحرّک على الاستدارة؛[8] و قد يكون متخالفة الأنواع كالأوضاع الحاصلة للجسم حالةَ انتصابِه و انتكاسِه؛ و ذلک لأنّ نسبة بعض أجزائه إلى بعض و إن بقيت على حالها إلّا أنّ نسبته نظراً إلى أجزاء العالم و جهاته متغيّرة متبدّلة له حينئذٍ و إن كان بعضها طبيعياً و بعضها قسرياً.

ثمّ إنّ التخالف النوعي المعتبر فيه من حيث نسبة أجزائه بعضها إلى بعض من حيث

---

۱. ق: الوضع. ۲. ح: قوله.
۳. ح: لمّا كانت مقولة الوضع مؤتلفةً. ۴. ق: يصحّ.
۵. ح: فيصحّ تنوّعها أنواعاً متخالفةً أو تصنّفها أصنافاً متكثّرةً، مثلاً انّ المنتكس يخالف المنتصب بالنوع و أمّا الانتكاس فله أفراد متعدّدة بحسب تبدّل السطوح و انقلابها على المنتكس؛ فقد أشار المصنّف ـدام ظلّه ـإلى الأنواع بالذات و أوّلاً و إلى الأشخاص بالعرض و ثانياً؛ لكون كلّ من الانتصاب أو الانتكاس أفراد.
۶. ح: بالمعنى. ۷. ح: العارضة للممكن.
۸. ح: حين انقلاب سطوحه و للمستدير حين حركته بالاستدارة.

الوقوع في جهات العالم لا من حيث نسبة تلک الأجزاء بعضها إلى بعض من حيث قُربها و بعدها لكونها محفوظةً في حالتَى الانتصابِ و الانتكاسِ.[۱]

ثمّ إنّ المعتبر في الاختلاف الوضعي النوعي لمّا كان الأمر الثاني ظاهراً فإمّا أن يكون ذلک من الفصول المنوّعة أو العوارض المصنّفة.

[۲۸] قال[۲]: «و هو نفس[۳] نسبة الشيء المتمكّن»

أقول: يشير به[۴] إلى إيطال ما قد ظنّ من[۵] أنّ في مقولتَى أين و متىٰ تركيباً ـ أعني تركيب الموضوع مع نسبته ـ[۶] و أنّ حقيقته هيئة[۷] حاصلة للشيء بسبب نسبته إلى المكان الذي هو فيه. لأنّ الحاصل[۸] في المكان لايحصل[۹] إلّا نسبته إليه.

ثمّ احترز بقوله ـ الشريف ـ[۱۰]: «نسبة غير متكرّرة» عن الإضافة.

ثمّ لا يخفىٰ:[۱۱] أنّ قوله: «الإنجاد» إفعال من النجد كما[۱۲] أنّ الإتهام إفعال من التهامة[۱۳] بمعنى الدخول فيها.[۱۴]

---

۱. ح: و قد يكون متخالفة بالنوع كالوضع الحاصل للشخص حين القيام و الانتكاس؛ فإنّ نسبة بعض أجزائه إلى بعض و إن كان باقياً على حاله إلّا أنّ نسبة أجزائها إلى أجزاء العالم و جهاته قد يتغيّر و يتبدّل تبدّلاً خلاف ما يقتضيه طبيعته و مهيّته.

ثمّ لايخفى أنّ الوضع منه إمّا أن يكون طبيعياً و ذلک ككون رأس الإنسان فوق و قدمه إلى تحت و يديه إلى اليمين و الشمال؛ و إمّا غير طبيعي فهو المنتكس؛ و إليهما الإشارة في المتن على سبيل التمثيل أيضاً.

۲. ح: قوله.

۳. ح، ق: ـ نفس.

۴. ح: فيه إشارة.

۵. ح: ـ من.

۶. ح: + و تفصيل ذلک في الشفاء و في كتاب الأُفق المبين؛ و يظهر من ذلک أيضاً بطلان تعريفه بهيأة.

۷. ح: ـ و أنّ حقيقته هيئة.

۸. ح: المكان الذي هو فيه؛ و ذلک حيث إنّه لم‌يتحصّل من حصول الجسم.

۹. ح: ـ لايحصل.

۱۰. ق: ـ الشريف.

۱۱. ق: ـ لايخفى.

۱۲. ح: ثمّ لايخفى أنّ «الإنجاد» من باب الإفعال من النجد فيه فكذلک.

۱۳. ق: الهامة.

۱۴. انظر: الصحاح، ج۲، ص ۵۴۲؛ النهاية، ج۵، ص ۱۹ و ج۱، ص ۲۰۱ و لسان العرب، ج۲، ص ۵۹ و ج۱۴، ص ۴۵.

[۲۹] قال[1]: «و نوعي كالكون فوق»

أقول: يعني بذلك[2] جريان التضادّ في الأيون حيث[3] يصدق عليها أنّها وجودية يستحيل اجتماعها في موضوع واحد من جهة واحدة مع صحّة تعاقبها و استعقابها نظراً إليها و تجري فيها الأقسام الحقيقية و المشهورية من التضادّ، و الطبيعية و القسرية الحقيقية و المجازية. فلذا قال الشيخ:[4] «إنّ[5] المكان إمّا أن يكون طبيعياً، مثل كون الهواء فوق الماء تحت النار؛ و إمّا أن يكون غير طبيعي، مثل كون الحجر في الهواء؛[6] و الحقيقة و المجاز في كلّ منهما يظهر بانطباق المكان على المتمكّن و عدم انطباقه عليه؛ و ذلك على أن يكون أوسع منه ككون قطعة من النار في مكانها.»

و في قوله: «كون الحجر في الهواء» إشارة إلى ما قلنا من كون الأين هو الكون في

---

۱. ح: قوله. ۲. ح: فيه إشارة إلى.

۳. ح: + إنّ الكون الفوقاني و الكون التحتاني أمران وجوديان ممتنعا الاجتماع في موضوع واحد من جهة واحدة مع صحّة التعاقب و الاستعقاب ـ كما لايخفى على أولى الألباب ـ مع غاية الخلاف بينهما؛ فإن لم‌يكن ذلك يكون التضادّ مشهورياً.

و بالجملة: انّ الأين منه طبيعي و هو كون الجسم في مكانه الطبيعي؛ و منه قسري و هو كونه في غير مكانه الطبيعي؛ و على الأوّل إمّا أن تقاس نسبته إلى مكان منطبق عليه لايتجاوز عنه مقدار فهو الأين الحقيقي و إلّا فهو الأين المجازي؛ و ذلک على خلاف ما إذا نسبت إلى مكان أوسع منه كما يقال: إنّ زيداً في السوق أو في البلد أو غير ذلک؛ و قس عليه شاكلة الأمر الثاني بناءً على أنّه إذا كان المتمكّن منطبقاً على مكانه القسري بحيث لايتجاوز عنه فهو القسري الحقيقي و إلّا فهو القسري المجازي.

فلذا تسمع الرئيس أنّه يقول: «و أمّا الأين فهو كون الجوهر محويّ السطح محاطةً بسطح جوهر آخر و السطح الحاوي مكان السطح المحويّ أي منتهى كونه؛ و المكان إمّا أن يكون طبيعياً مثل كون الهواء فوق الماء تحت النار، و إمّا أن يكون غير طبيعي مثل كون الحجر في الهواء.»

۴. ح: ـ يصدق عليها أنّها وجودية ... قال الشيخ. ۵. ح: و.

۶. ح: + و إلى جملة ذلک ما في المتن من الإشارات اللطيفة هذا؛ و بما علمت ما حقيقة الأين فاحكم بأنّه لايصحّ أن يشترک الجسمان و إن كانا متساويين في الحجم و المقدار متخالفين بحسب الوقوع في الزمان؛ و ذلک حيث إنّ اتّحاد المنتسب إليه ـ أي المكان ـ لايستلزم اتّحادَ النسبة إليه مطلقاً لاختلاف المنتسب ضرورةَ أنّ النسبة تابعة لطرفيها ـ كما لايخفى على الورىٰ ـ بل إن نظرت بعين الانصاف لسطع لک عدمُ صحّة اتّحاد الأين مع اتّحاد المنتسبين و اختلاف الزمانين.

لست أقول: ذلک من تلقاء أنّ الزمان من العوارض المشخِّصة، فإذا اختلف فقد اختلفت النسبة بحسبه لينوجّه إليه أنّه ليس كذلک، بل أقول: إنّ ذلک من تلقاء استحالة اتّحاد الإثنتين كما يحكم به العقل المتين و لكن بقي الإشكال على الرئيس في ما ذكره في بعض الأقوال؛ و ذلک حيث حكم بمخالفة نسبة الجسم إلى المكان نسبته إلى الزمان.

المكان لا هيئة قائمة به؛ و من الظاهر أنّه لايصحّ اشتراک جسمين في كون واحـد فـي زمانين؛ ضرورةَ أنّ تغاير النسبة فرع تغاير أحد المنتسبين؛ و قس عليه أمر متىٰ حيث إنّه عبارة عن الكون في الزمان و من الظاهر أنّه يستحيل اشتراک أشخاص عديدة في كون واحد نظراً إلى الزمان و إن كان ذلک واحداً.

و أمّا ما وقع عن الشيخ في بعض رسائله[١] بقوله: «و من خاصية الأين أنّه[٢] لا يشترک فيه حتّى يكون مكان مكاناً واحداً لشيئين أو أكثر بخلاف متىٰ»[٣] ففيه مسامحة ظاهرة.[۴]

و لمّا كان[۵] وجود الأين[۶] بعد الوضع أشار إليه المصنّف ـ دام ظلّه ـ[۷] بتقديم مباحث الوضع عليه؛ فافهمها و لا تكن ممّن يتّخذ المضلّين عضداً.[۸]

[۳۰] قال[۹]: «و المتىٰ و هو نفس نسبة»

أقـول:[١٠] لا هيئة تابعة لها و لا نسبة مع المنتسب إليه من الموضوع؛[١١] و قـوله ـ دام تعليمه ـ[١٢]: «إلى الزمان» احترازٌ عن الأين و غيره من المقولات النسبية، كما أنّ قوله القدسي[١٣]: «غير متكرّرة»[١۴] إلى آخره[١۵] احترازٌ عن الإضافة.[١۶]

---

١. ح: ـ و الحقيقة و المجاز ... في بعض رسائله. ٢. ح: و من خاصيته أن.

٣. ح: + انتهى كلامه.

۴. ح: انتهى كلامه و سيطلع ما يستشرق به حقيقة الحال ليتخلّص عن مضايق القيل و القال. و أمّا الفرق بينهما بجواز اشتراک المتأتّيات في زمان واحد و عدم جواز اشتراک المتأتّيات في مكانٍ فحقيق بالقبول عند العقول؛ و لعلّ هذا هو المرام في أمثال هذا الكلام. ثمّ إنّ الوضع لمّا كان متقدّماً على الأين على ما إليه الإشارة بقول الرئيس: و أمّا.

۵. ح: ـ و لمّا كان.

۶. ح: + فإنّه. ۷. ح: دام تعليمه.

۸. ق: ـ فافهمها و لاتكن ممّن يتّخذ المضلّين عضداً. ۹. ح: قوله.

١٠. ح: + إشارة إلى بطلان القول فيه بالتركيب و بأنّه هيئة تابعة لتلک النسبة على ما ذهب إليه أقوام بناءً على أنّ الموضوع خارج عن حقيقة المتىٰ؛ إذ حقيقة المتىٰ ليست إلّا نفس النسبة و إن ليس للمتمكّن حالة غير النسبة المذكورة؛ و قد احترز بها عن الجواهر و الأعراض الغير النسبية.

١١. ح: ـ لا هيئة تابعة لها و لا نسبة مع المنتسب إليه من الموضوع.

١٢. ق: ـ دام تعليمه. ١٣. ق: ـ القدسي.

١۴. ق: غير متكرّر. ١۵. ح: ـ إلى آخره.

١۶. ح: + و تدبّر تعلم أنّه.

ثمّ[1] لا يصحّ أن يكون متىٰ واحد لأُمور كثيرة[2] و إن كان الزمان واحداً.

و الحاصل:[3] انّ[4] الزمان الواحد يصحّ أن يكون زماناً لعدّةٍ كثيرةٍ بالتحقيق. فإنّ متىٰ كلّ واحد منها فهو خلاف متىٰ الآخر؛ فإنّ كون[5] كلّ واحد منها في ذلک هو غير كون الآخر[6] كما قلناه.[7]

[۳۱] قال[8]: «إمّا على سبيل الانطباق»

أقول: كالحركة القطعية لانطباقها على الزمان.

و بالجملة: انّ الموجود إمّا أن يكون مفارقَ الذات عن المادّة و إمّا أن لا يكون؛ و الأوّل قسمان: عقل و نفس؛ و الثاني على أقسام ثلاثة: زماني و آني و نفس زماني؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن ينطبق وجوده على الزمان على أن يكون كلّ جزء منه في جزء جزء منه أم لا؛ فالأوّل هو الأوّل و الثاني إمّا أن يستدعي الزمانَ على أن يكون وجوده في كلّ آنٍ منه بتمامه أم لا؛ فالأوّل هو الثالث و الثاني هو الثاني؛ و قس عليه أقسام الحدوث.[9]

---

۱. ح: ـ ثمّ.　　۲. ح: متكثّرة.

۳. ح: و إن كان الزمان واحداً حسب ما افيد على محاذاة ما سلكه رئيس الصناعة بقوله: و.

۴. ح: ـ انّ.　　۵. ق: ـ كون.

۶. ح: و إليه الإشارة أيضاً بقوله ـ دام ظلّه ـ: «و هو نفس النسبة» و ذلک حيث إنّ من المستبين اختلاف النسبة باختلاف أحد الطرفين و إن كان المنتسب إليه واحداً و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة الأين؛ لامتناع اشتراک أجسام متعدّدة في مكان واحد منطبق هو عليه في زمان؛ و هذا هو الفرق بينهما.

۷. ح: ـ كما قلناه.　　۸. ح: قوله.

۹. ح: قوله: «إمّا على سبيل الانطباق» إشارة إلى الموجود [ح: الوجود] المنطبق وجوده على زمانٍ هو فيه، كالحركات القطعية و الأصوات.

و بالجملة: انّ الموجود الهيولاني على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما يكون وجوده منطبقاً على زمانٍ هو فيه على أن يكون كلّ جزء منه بإزاء جزء آخر من الزمان و يسمّى ذلک بالموجود الزماني.

و ثانيها: ما يكون وجوده مقتضياً لزمانٍ يكون هو فيه لا على وجه الانطباق بل على أن يكون كلّ جزء فرض من ذلک الزمان يكون هو فيه بتمامه، و يسمّى ذلک بالموجود في نفس الزمان.

و ثالثها: ما يكون وجوده في آنٍ من دون أن يقتضي زماناً فرض وجود ذلک الموجود في كلّ آنٍ منه، و يسمّى ذلک بالموجود الآني.

←

→

و لايخفىٰ: أنّ نسبة الوسط في الطرفين يشبه أن يكون نظيراً لنسبة الوجود الممكني إلى الوجود القيّومي و العوارض الخارجية.

و بيان ذلک أن يقال: إنّ الوجود لمّا كان معنى مصدرياً منتزعاً عن الذوات الممكنة بحسب استنادها إلى جاعلها القيّوم الواجب بالذات من غير أن يفتقر إلى تقييد الحيثيات يكون متوسّطاً بين وجوده ـ تعالى قدسه ـ لاستغنائه مطلقاً عن مطلق الاعتبارات و بين العوارض الخارجية لافتقارها إليها مطلقاً؛ تقييدياً كان أو تعليلياً.

إذا تقرّر هذا فلنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّ الموجود بحسب الزمان لمّا اقتضى زماناً يكون هو فيه فقد شارک الأوّل؛ و لكفاية كلّ آنٍ فرض منه لوجوده فيه شارک الثاني؛ فيكون متوسّطاً؛ و إليه الإشارة التعليمية بقوله ـ دام ظلّه ـ : «إمّا على سبيل الانطباق أو لا على سبيله أو في طرفه» و نبّه على أنّ المقسم فيها هو الموجود الجسماني باعتبارٍ مّا بقوله ـ الشريف ـ : «و لايكاد يعرض إلّا لما تحت الكون و التغيّر بما هو تحت الكون و التغيّر.»

و إنّما قلنا ذلک حيث إنّ الموجودات الزمانية بحسب كون بعضها مقيساً إلى بعض آخر منها متّصفة بالزمانية؛ و أمّا بحسب وجودها في أنفسها مقيسة إلى بارئها غير متّصفة بذلک حيث إنّ نسبتها و نسبة ما هي فيه من الزمان إليه ـ تعالى ـ نسبة المتغيّر إلى الثابت؛ فيكون بهذا الاعتبار موجودات دهرية على ما نصّ عليه المعلّم الأوّل في الميمر الخامس من كتاب أثولوجيا و الرئيس في الشفاء و النجاة و غيرهما من كتبه المعتبرة.

و قد سلک المصنّف ـ دام ظلّه ـ في تعليم هذا النحو من الوجود و كشف الغطاء عن جماله في كتاب الأفق المبين على سبيل الجود بما لا مزيد عليه فارجع إليه.

قال بعض الأجلّاء في كتاب الزوراء: إذا اعتبرتَ الامتداد الزماني الذي هو محتد التغيّر و التبدّل و عرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملةً واحدةً وجدته شأناً من شئون العلّة الأولىٰ محيطاً بجميع الشئون المتعاقبة.

ثمّ إن أمعنتَ النظر وجدتَ التعاقب باعتبار حضور حدود ذلک الامتداد و غيبوبتها بالنسبة إلى الزمانيات الواقعة تحت حيطة الزمان؛ و أمّا المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة إليها بل الجميع متساوية بالنسبة إليها متحاذية في الحضور لديها؛ فما ظنّک بأعلىٰ شواهق العوالي ليس عند ربّک صباح و لا مساء؛ و نعم ما حصّل صاحب التحصيل فيه بقوله: و أمّا الأمور الزمانية فهي التي فيها تقدّم و تأخّر و ماضٍ و مستقبل و ابتداء و انتهاء؛ و ذلک هو الحركة أو ذو الحركة. إذ هو خارج عن هذا فإنّه يوجد مع الزمان المعية التي ذكرنا في المضاف ـ أعني الإضافة العارضة لمتىٰ ـ فيجب أن يكون له اقتران طبيعي بالزمان حتّى يوجد بينهما تضايف بالفعل لا بالفرض؛ و ذلک بأن يكون أحد تلک الأشياء حاملاً للزمان و الآخر فاعلها أو ضرباً من التعلّق حتّى يصحّ؛ و هذه المعية إن كانت بقياس ثابت إلى غير ثابت فهو الدهر؛ و هو محيط بالزمان و إن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت؛ فأحقّ ما يسمّى به السرمد، بل هذا الكون ـ أعني ـ كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت بإزاء كون الزمانيات في الزمان و كون الأمور في الزمان متىٰها، و ليس للدهر و لا للسرمد امتداد لا في الوهم و لا في الأعيان و إلّا كان مقدار الحركة.

و إذا علمتَ هذا سطع عن سماء عقلک شمسُ الإشراق؛ فاستضائت بأشعّتها الأقطار و الآفاق؛ فرأيت بعين الحقيقة أنّ نسبة تلک الموجودات إلى الزمان يشبه بوجهٍ مّا نسبة ما هو الخارج عن المكان و الكيان.

←

[۳۲] قال: «المتیٰ أیضاً[1] منه غیرحقیقي کالأشهار»

لایخفیٰ علیک سرّ هذه الأقسام بعد ما أحطتَ خُبراً بما علیه أقسام الأین من المرام؛ فلذا تسمع حکماء الأعلام: «أنّ الزمان و المکان متضاهیان.»[2]

ثمّ تحکم أنّه قد انقلبت نسبتها الفیئیة إلی المعیة. ثمّ تیسّر لک معرفة أنّه لیس لأجزاء الزمان حینئذٍ مماثلة و لاممائلة، مضادّة و لامضادّة؛ لکونه موجوداً وحدانیاً في الدهر؛ فاحتفظ هذا التحقیق فإنّه بذلک حقیق لیظهر لک وعاءٌ غفل عنه أکثر المتأخّرین و نطق علیه جمیع المتقدّمین.

ثمّ لایخفی أنّ الشیخ السهروردي مع علوّ قدره بین الأنام ذهب إلی أنّ لأجزاء الزمان بعضها مقیساً إلی بعض تقدّماً بالطبع و الذات ظنّاً منه أنّ لکلّ منها علّیة بحسب الاعداد؛ و لیس ذلک إلّا بعض الظنّ؛ بناءً علی أنّه إذا نظر إلی الزمان بحسب وجوده في نفسه و قیاسه إلی جاعله ـ تعالی قدسه ـ فلیس له أجزاء لیمکن القول بذلک، و إذا نظر إلیه بحسب کونه مقیساً إلی موجود زماني؛ فیرجع ذلک إلی أنّ عدم إحاطته بکلّیته موهم له ذلک، و لیس وجود بعض و عدم بعض منه إلّا ظهوره و غیبته مقیساً إلیه لاختصاصه بقطعة ممّا لا قرار له؛ فأحسن تدبّره.

زیّن اللّهمّ قلوبنا بفضائل مجدک، و نوّر نفوسنا بأنوار وجهک لیمکن لنا الوصول إلی فضاء عالم الملکوت و التقدّس عن شبکات زخارف الناسوت.

ثمّ بما علمتَ من أقسام الموجود الجسماني هدیتَ إلی أنّ حدوثه أیضاً علی هذه الأقسام: الحدوث الزماني و الحدوث نفس الزماني و الآني؛ و بیان ذلک أن یقال: إنّ الموجود الجرماني بما هو متغیّر إذا کان مسبوقاً عن عدم لا مطلقاً بل عن عدم زماني یکون منشعباً إلی هذه الأقسام؛ و أمّا إذا لم‌یکن مسبوقاً عنه بل عن عدم غیر زماني یکون قدیماً زمانیاً و حادثاً دهریاً؛ و ذلک علی ما علیه شاکلة حرکات الأجرام العُلیٰ ما سویٰ الجرم الفلک الأقصیٰ؛ لکونه خارجاً عن الزمان بناءً علی أنّه حامل حامله؛ فیکون کلّ منهما متّصفاً بالحدوث الدهري. نعم انّه لو اعتبر مجرّد المعیة الزمانیة في کون الشيء زمانیاً لکان کلّ منهما قدیماً أزلیاً و إلّا فلا. فلذا تسمع أنّ الحدوث الزماني ما یکون لزمان وجوده ابتداء ـ أی زماني ـ و القدیم الزماني ما لیس له ذلک ـ أي ابتداء زماني ـ و ذلک علی أن لایکون مسبوقاً عن عدم زماني ـ سواء کان مسبوقاً عن عدم صرف أم لا ـ و إذا کان کذلک لم‌یکن الأمور التي لاتدخل في الزمان ـ کالإله و الزمان نفسه ـ قدیمةً و لا حادثةً أي زمانیتین.

و من تضاعیف الکلام ظهر سرّ ما تسمع أنّ حدوث العالم بأسره و جمليّ النظام بأسرٍ دهري و إلّا لکان مسبوقاً عن عدم زماني؛ فیلزم قدم الزمان و حامله و حامل حامله؛ فلایکون العالم بجملته حادثاً و تعطّل الفیّاض علی الإطلاق و الجواد علی الاستحقاق عن إفاضة الخیرات و إفادة الکمالات.

و أنّ المتکلّمین لمّا لم‌یؤتوا من العلم إلّا قلیلاً یتوجّه إلیهم هذا الإشکالُ علی ما نصّ علیه صاحب الشفاء فیه نصّاً جمیلاً بقوله: «و هؤلاء المعطّلة الذین عطّلوا اللّه عن جوده.»

و لمّا سطع حقیقة الحال قد رفعتْ بأشعّتها ظلماتُ التشکیک بعون الواهب المتعال؛ فقد استقرّ علی عرشه حدوثُ العالمین کما علیه أرباب الحقّ و الیقین؛ فأحمد اللّه ربّ العالمین.

۱. ح، ق: ـ أیضاً.

۲. ق: ـ قال: «المتیٰ أیضاً منه غیر حقیقي کالأشهار» ... متضاهیان.

[۳۳] قال: «و هي الكمال الأوّل لما هو[1] بالقوّة»

أقول:[2] يعني[3] «أنّ الحركة فعل و كمال أوّل للشيء الذي بالقوّة من جهة المعنى الذي له بالقوّة. فإنّ الجسم الذي هو في مكانٍ مّا بالفعل و في مكان آخر بالقوّة فإنّه مادام في المكان الأوّل ساكناً فهو بالقوّة متحرّک و بالقوّة واصل إلى مكانٍ مقصودٍ؛ فإذا تحرّک حصل فيه[4] كمال أو فعل أوّل و به يتوصّل إلى كمال أو فعل ثانٍ هو الوصول إلى الغاية، لكنّه[5] مادام له هذا الكمال فهو بعد بالقوّة في المعنى الذي هو الغرض في الحركة و هو الوصول إلى الغاية.

فالحركة إذن كمال أوّل لما بالقوّة من جهة ما بالقوّة. فإنّ الحركة كمال الشيء من حيث هو بالقوّة في مكانٍ يقصده لا من حيث هو بالفعل إنسان أو نحاس؛ فكأنّه[6] كمالٌ يلي[7] الكمالَ الذي[8] هو فيه بالقوّة أو الكمال الذي يوصل إلى الكمال الذي له[9] بالقوّة. فيجب أن يكون الكمال الأوّل بسببٍ من الكمال الثاني و متعلّقاً به، و إذا كان كذلک فالحركة وجود بين القوّة المحضة و الفعل المحض[10].»[11]

[۳۴] قال: «و هما هيئتان غيرقارّتين»

أقول: و ذلک حيث إنّه قد اعتبر فيهما التبدّل و التجدّد، بل هما نفس التبدّل و الحركة باعتبارٍ؛ و إليه الإشارة بقوله ـ دام ظلّه ـ: «و هما أن يفعل و ينفعل».[12]

حاصل الكلام:[13] انّ تبدّل الحال الحاصل للموضوع عن المؤثّر إذا كان تدريجياً له اعتبارٌ بالنسبة إلى ذاته و اعتبارٌ آخر بالنسبة إلى فاعله و اعتبارٌ ثالثٌ بالنسبة إلى متعلّقه؛

---

۱. ح، ق: ـ هو.
۲. ح: + تلخيصه على ما حصّله أولوا التحصيل هو.
۳. ح: ـ يعني.
۴. ح: ـ فيه.
۵. ح، ق: ممكنة.
۶. ق: فكأنّها.
۷. ق: على.
۸. ح: + فيه.
۹. ح، ق: ـ له.
۱۰. ح، ق: ـ المحض.
۱۱. مع تفاوتٍ مّا و تلخيص في: التحصيل، ص ۴۲۱.
۱۲. ق: ـ و ذلک حيث ... ينفعل.
۱۳. ح: تفصيل الكلام في هذا المرام أن يقال.

و يقال له باعتبار ما له في ذاته إذا كان متجدّداً متصرّماً غير قارّ الذات «الحركة» و باعتبار ما له بالنسبة إلى[1] منفعله «الانفعال» و باعتبار ما له «الفعل».[2]

قال صاحب التحصيل: «أمّا[3] مقولة أن يفعل و أن ينفعل فهي كالتسوّد[4] مادام الشيء يتسوّد، و التبيّض[5] مادام الشيء يتبيّض. فالشيء الذي فيه[6] هذه الهيئة هو منفعل و ينفعل، و حاله هي أن ينفعل؛[7] و الشيء الذي منه هذه الهيئة على اتّصالها فهو من حيث هو منسوب إليها هو أن يفعل.

و لايصحّ أن يقال: «انفعال و فعل» لأنّهما قد يقالان أيضاً للحاصل الذي انتهت الحركة إليه كما يقال: «في هذه الثوب احتراق» إذا كان قد حصل و استقرّ.

و أمّا لفظة[8] «أن ينفعل» و «أن يفعل» فمخصوصة بالحالة التي فيها التوجّه إلى الغاية.

و القيام الذي هو بمعنى النهوض ـ أي بمعنى أن يقوم ـ فهو من هذه المقولة و أمّا هيئة القيام المستقرّة فمن الوضع.»[9]

و من تضاعيف الكلام ظهر سرّ ما اختار المصنّف أن[10] يفعل و ينفعل بدلاً عن الفعل و الانفعال.

ثمّ إنّه لمّا وقع في عبارات الحكماء المشّائيّين أنّ الحركة و التحريك و التحرّك ذات واحدة؛ فإذا أُخذت بإعتبار نفسها فحسب كانت حركةً؛ و إن أُخذت بالقياس إلى ما فيه سمّيت تحرّكاً؛ و إن أُخذت بالقياس إلى ما عنه سمّيت تحريكاً.

و يجب أن نحقّق هذا الموضع و نتأمّله تأمّلاً أدقّ من المشهور؛ و لعلّ المراد ممّا يظهر بدقيق النظر هو أنّ هيهنا حالتين:

---

١. ق: ـ متعلّقه؛ و يقال له باعتبار ... بالنسبة إلى.
٢. ق: + و بالجملة انّ.
٣. ق: ـ قال صاحب التحصيل أمّا.
۴. ح، ق: + و.
۵. ح، ق: + و.
۶. ح، ق: يتبيّض؛ فالذي فيه
٧. ح، ق: ـ و حاله هي أن ينفعل.
٨. ح، ق: لفعله.
٩. التحصيل، صص ۴۱۸ ـ ۴۱۷.
١٠. ق: فإذا تمهّد هذا فنقول إنّ قوله دام ظلّه.

إحديٰهما: نسبة الحركة إلى ما عنه أو فيه.

و ثانيتهما: نسبة ما عنه أو فيه إليها.

و من البيّن استحالة كون الأولى تحريكاً أو تحرّكاً؛ لكونهما من صفات الفاعل و القابل لا من شئون الحركة و حالاتها؛ و ذلک بخلاف الثانية لأنّها قول إلى كون نسبة الشيء إلى الحركة بأنّه عنه الحركة أو فيه الحركة، كما أنّ الإيجاد و الإيجاب نسبة الشيء إلى الوجود و الوجوب بأنّه عنه الوجوب و الوجود، و الواجبية و الموجودية نسبة الشيء إلى الوجوب و الوجود بأنّهما فيه.

فقد انصرح: أنّ الفعل و الانفعال بما لهما من النسبة الغير القارّة إلى الحركة لا باعتبارها في نفسها و إلّا لكانت حركةً.

و من هيهنا لاح أنّ اندراج كلّ هاتين النسبتين تحت النسبة المطلقة و اندراجهما فيها بالذات؛ لأنّ العقل إذا حلّل الفعلَ و الانفعالَ فإنّما يحلّله إلى نسبة و خصوصية إضافة؛ أي نسبة الشيء إلى الحركة بما له عنه الحركة أو فيه؛ فلايكونان من الأجناس العالية.

فلصعوبة هذا الإيراد ذهب بعضهم إلى أنّ المقولات العرضية ثلاث: الكمّ و الكيف و النسبة، زعماً منه أنّ الفعل و الانفعال مع بواقي الأعراض مشتركة في النسبة اشتراكَ الأنواع الأوّلية فيها.

ثمّ إنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ قد اختار ما هو المشهور حيث إنّه يرجع إلى محصّل و إن لم يرجع إلى ما حصّله صاحب الشفاء بقوله: «إنّ كون الحركة في المتحرّک يلحظ:

تارةً: بما هو حال الحركة؛ فيعبّر عنه بنسبة الحركة؛ إلى المتحرّک بأنّها فيه و لايقال له بهذا الاعتبار تحرّکٌ بل وجودٌ للحركة في الموضوع.

و تارةً: بما هو أصل الحركة؛ فيعبّر عنه بنسبة المتحرّک إلى الحركة بأنّه فيه الحركة و بهذا الاعتبار يسمّى تحرّكاً.» انتهىٰ كلامه.

و هو اعتراض منه على الحكماء حيث ذهبوا إلى أنّ التحرّک هو نسبة الشيء إلى الحركة بأنّه فيه الحركة لا نسبة الحركة إلى الشيء بأنّها فيه؛ لأنّها ترجع إلى وجود الحركة

للجسم و هو وصف للحركة لا المتحرّك. فما هو المشهور مشهوري لا تحقيقي غفولاً عن أنّ نسبة وجود الحركة إلى الجسم يتصوّر على وجهين:

أحدهما: كونه وصفاً لها

و ثانيها: كونه وصفاً له

و الحاصل: انّ الشيء قد حصل مقولتي الفعلِ و الانفعالِ بأنّهما نسبة المحرّك و المتحرّك إلى الحركة تلك النسبة على أن يكونا من اعتباراتهما لا من اعتبارات الحركة مع أنّهما وصفان لهما، كما صرّح به ـ دام ظلّه ـ في بعض رسائله بقوله: «و بالجملة انّ كون العلّة المحرّكة في ذاتها بحسب نفسها يستتبع الحركةَ و يقيّدها و يصدر عنها حصولها البتّة غير قارّة لذات المحرّك» و ليست هي المعناة المسّماة تحريكاً و لا هي من الهيئة الفعلية الغير القارّة المعبّر عنها بقوله: «أن يفعل في شيء أصلاً» هذا.

و القول بأنّه يصحّ أن يكون بهمنيار تباعاً للشيخ عبّر عمّا حصّله المصنّف ـ دام ظلّه ـ بقوله: «و الشيء منه هذه» ـ إلى آخره ـ كما عبّر عن نظيره بقوله ـ الشريف ـ: «بنسبة المحرّك إلى الحركة» ـ إلى آخره ـ يحوم بأنّ ذلك يرجع إلى كون ما ذكره الرؤساء المشّاؤون هو المحصّل؛ فكيف يصحّ القول بلزوم تأمّل أدقّ منه؟![1]

ثمّ إنّ في قوله ـ دام ظلّه ـ: «غير قارّتين» ـ إلى آخره ـ نوع إشعار بخروج تأثير المفارقات في المكوّنات و تأثّرها عنها. ثمّ صرّح بذلك حيث قال: «و تحتها أن يفعل» تارةً و «على الاتّصال» و «لا على سبيل القرار» أُخرىٰ،[2] ثمّ أضرب عنه بقوله: «بل على

---

١. ح: ـ ثمّ إنّه لمّا وقع في عبارات الحكماء المشّائيين .... بلزوم أدقّ منه.

٢. ح: و في قوله ـ دام ظلّه ـ «غير قارّتين» إشارة قدسية إلى خروج تأثيرات العقول الفيّاضة في المكوّنات القابلة و تأثّرها عن المبدأ على الإطلاق و المفيض بالاستحقاق، و تعاقب تلك الموجودات بالقياس إلى الزمانيات بل بقياس بعضها إلى بعض لايخرجها عن قرار ذواتها مقيسةً إلى تلك الثابتات الخارجة عن الزمان على ما أشار إليه صاحب التحصيل فيه بقوله: «إنّ الأمور الثابتة لايصحّ أن يقال إنّها موجودة في زمان بل لها كون آخر» فلغموض هذا المطلب القدسي الخارج عن طاقة الموجود الكوني أشار المصنّف إليه إشارات لطيفة بقوله الشريف: «و تحتها أن يفعل» أي تحت الحركة، و بقوله: «على الاتّصال» و بقوله: «لا على سبيل القرار» ثمّ أضرب عنه بقوله: «بل على سبيل التصرّم و التجدّد».

سبيل التصرّم و التجدّد»[۱]. و ظهور خروج التبدّلات الآنية عن هذه الإشراقات الملكية غنيّ عن البيان؛ فبالحريّ أن يسمّى ذلک بالكون و الفساد.

فإن قلتَ: إنّه يلزم منه حينئذٍ أن يكون التأثيرات الملكية خارجة عن هذه المقولات المشهورية؛ فقد اختلّ الحصر.

قلتُ: إنّه ليس ذلک ممّا يضرّنا ما لم يتبيّن أنّ الحيثيات التعليلية من الحقائق المتأحّدة النوعية المندرجة تحت المهيّات الجنسية و أنّىٰ لأحدٍ بيان ذلک.

نعم إنّها لمّا كانت صفات ذوات الإضافات كالمؤثّرية و المفيضية فقد استتبعت بعض المقولات؛ فأتقِن ذلک فإنّه بذلک حقيق.[۲]

[۳۵] قال: «و لاتقع إلّا في الكمّ»

أقول: لمّا فرغ ـ دام ظلّه ـ[۳] عن تحقيق الحركة[۴] أشار إلى ما يتبعها من الخواصّ[۵] التي من جملتها أنّها لاتقع إلّا[۶] في أربع مقولات لا غيرها من المقولات.[۷]

أمّا في الفعل و الانفعال فلأنّ الحركة هي[۸] الخروج عن هيئة و الدخول في الأُخرىٰ، و لايتصوّر ذلک في هيئةٍ[۹] لا قرار لها و إلّا لما كان الخروج عنها و الترک لها، مثلاً إن كانت الحركة من التسخّن إلى التبرّد و كان الجسم في حال تسخّنه يتبرّد فإنّه لم يخرج عن التسخّن حتّى يكون قد تحرّک في مقولة «أن ينفعل» هذا خلف.

على أنّه يلزم منه اجتماع السخونة و البرودة؛ لأنّه[۱۰] ليس الانتقال[۱۱] في التسخّن إلّا الأخذ من طبيعة التسخّن و في طبيعة التسخّن أخذ من طبيعة السخونة و إذا كان الجسم

---

۱. ق: + و من هيهنا أنّ التأثيرات الآنية خارجة عنهما. ۲. ق: ـ و ظهور خروج التبدّلات الآنية ... بذلک حقيق.

۳. ح: ـ دام ظلّه.

۴. ح: عن تعليم حقيقة الحركة أوّلاً.

۵. ح: + ثانياً من وقوعها.

۶. ح: ـ التي من جملتها أنّها لاتقع إلّا.

۷. ح: في أربع المقولات لا غير؛ و لايعزب عليک عدم وقوعها في مقولتَي أن يفعل و أن ينفعل بما علمت حالهما على جليّة الحال؛ و بيان ذلک بأن يقال: إنّ الحركة حقيقتها.

۸. ح: ـ أمّا في الفعل و الانفعال فلأنّ الحركة هي.

۹. ح: في الهيئة التي.

۱۰. ح: و ذلک حيث إنّه.

۱۱. ق: الانفعال.

يتبرّد تكون[1] له البرودة؛ فإذا كان المتسخّن[2] متبرّداً يلزم اجتماع السخونة و البرودة في موضوع واحد، هذا خلف. فإذا[3] كان قد ترک التسخّن فالحركة في غير مقولة «أن ينفعل».

و أمّا عدم وقوع الحركة في مقولة[4] المضاف فلأنّه إمّا أن يعرض ما هو الخارج عن المقولات أو[5] لا.

فالأمر على الأوّل ظاهر[6] و على الثاني إن كان عارضاً لمقولةٍ تقبل التزيّدَ و الاشتدادَ أو لم يكن. فأمره على[7] الثاني[8] من هذا الشقّ[9] كأمره[10] من الشقّ الأوّل من التقسيم الأوّل.

و على الأوّل يكون تابعاً لتلك المقولة في الحركة بما هو مضاف.

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّ الإضافة لمّا كانت حقيقتها و تحصّلها نفس شيئيتها التي هي النسبة المتكرّرة لم يصحّ أن تقع[11] الحركة فيها أوّلاً و بالذات[12].

قال رئيس الصناعة في نجاته:[13] «و أمّا في المضاف فلأنّ[14] المضاف أبداً عارض لمقولةٍ من البواقي و تابع لها في قبول التنقّص و التزيّد. فإذا أُضيفت إليه حركة فذلک بالحقيقة لتلک المقولة.»[15]

و أمّا عدم وقوع الحركة[16] في المتىٰ[17] فبأن يقال: إنّه يجب[18] أن يكون للحركة متىٰ؛ فلو وقعت الحركة فيه[19] لكان للمتىٰ متىٰ آخر.

---

۱. ق: يكون.
۲. ق: التسخّن.
۳. ح: فإن.
۴. ح: ـ مقولة.
۵. ح: أم
۶. ح: فعلى الأوّل مستبين الأمر.
۷. ح: التزيّد و الاشتداد أم لا؛ فعلى.
۸. ح: + أمره.
۹. ح: ـ من هذا الشقّ.
۱۰. ح: كالأوّل.
۱۱. ح: أن يتحقّق.
۱۲. ح: أوّلاً و بالحقيقة.
۱۳. ق: ـ قال رئيس الصناعة في نجاته.
۱۴. ح، ق: فإنّ.
۱۵. النجاة، صص ۲۰۶ ـ ۲۰۵.
۱۶. ح: و أمّا عدم وقوعها.
۱۷. ح: + فعلى ما حقّقه فيه أيضاً بقوله: انّه لابدّ و.
۱۸. ح: ـ فبأن يقال إنّه يجب.
۱۹. ح: في المتىٰ.

بعبارةٍ أُخرىٰ: «انّ متىٰ وجوده للجسم بتوسّط الزمان؛[1] فكيف تكون فيه الحركة؛ فإنّ كلّ حركة ـكما تبيّن[2] ـ يكون[3] في متىٰ؛ و لو[4] كان فيه حركة لكان لمتىٰ متىٰ آخر؛ فهذا محال.[5]»[6] و أشار إليه الشيخ حيث قال:[7] «إنّه يشبه أن يكون الانتقال من متىٰ إلى متىٰ آخر دفعياً كالانتقال من سنة إلى سنة و من شهر إلى شهر.»[8]

و ما أورد عليه الشريف المحقّق من النقض و الحلّ لايخلو ما فيه بعد ما قرّرناه.[9]

ثمّ إنّ الشيخ قد ذكر أدلّةً على عدم وقوع[10] الحركة في الفعل و الانفعال مع ما يرد عليها حيث قال:[11] «أمّا مقولة أن يفعل و أن ينفعل فربّما ظنّ أنّ فيهما حركة من وجوهٍ:

منها: انّ الشيء قد لايكون يفعل أو ينفعل ثمّ يتدرّج يسيراً يسيراً مبتدأً[12] إلى أن يصير يفعل أو ينفعل؛ فيكون أن يفعل و ينفعل غايةً لهذا التدرّج كما أنّ السواد غاية التسوّد.

و منها: انّ الشيء قد لاينفعل عن الحرّ أو لايفعل ثمّ ينفعل عنه أو يفعله و يكون ذلك قليلاً قليلاً؛ فيظنّ أنّ ذلك حركة.

و أيضاً: فإنّ الانفعال قد يكون بطيئاً فيتدرّج يسيراً يسيراً إلى أن يسرع و يشتدّ و[13] بالعكس؛ فيظنّ أنّ ذلك حركة.»

ثمّ تصدّىٰ للجواب عنها[14] فقال: أمّا الوجه الأوّل فهو إنّما يدلّ على وقوع الحركة في اكتساب هيئة لها يصحّ أن يصدر عنه الفعل و الانفعال و نحن لانمنعه.

و كذلك الأمر في الوجه الثالث؛ لأنّه إنّما يدلّ على وقوع الحركة في السرعة و البطؤ، و هما من الكيفيات لا من الفعل و الانفعال لتكون الحركة فيها حركةً في الفعل و الانفعال.

---

۱. النجاة: بتوسّط الحركة.
۲. النجاة: نبيّن.
۳. النجاة: تكون.
۴. النجاة: فلو.
۵. النجاة: و هذا خلف؛ ق: ـ بعبارةٍ أُخرىٰ ... فهذا محال.
۶. النجاة، ص ۲۰۶.
۷. ح: فقد استقرّ حينئذٍ ما ذكر في شفائه بقوله.
۸. ح: + على عرشه.
۹. ح: و ما اعترض عليه السيّد الشريف قد بقي على فرشه.
۱۰. ح: ثمّ اعلم أنّ الرئيس قد ذكر شُبَهاً في لا وقوع.
۱۱. ح: مع ما يرد عليها بقوله.
۱۲. ح: مبدأً.
۱۳. ق: ـ و.
۱۴. ح: ثمّ تصدّىٰ لدفع هذه الأوهام على الترتيل.

و أمّا الوجه الثاني فقد عرفت بطلانَه من[۱] استحالة وقوع الحركة فيهما بما حـاصله: انّها[۲] لو وقعت فيهما فلايخلو إمّا أن يكون ذلک في حالة کان التبرّد تبرّداً أو عندما ينتهي التبرّد. فإن کان الأوّل لزم اجتماع التبرّد و التسخّن و قصد الطبيعة و التوجّه إليهما معاً في حالة واحدة؛ و التالي ظاهر الاستحالة فکذا المقدّم.

أمّا الملازمة: فبأن يقال: إنّ التسخّن لا معنى له إلّا الأخذ من طبيعة التسخّن و فـي طبيعة التسخّن أخذ من طبيعة السخونة؛ فلو کان التسخّن في حال التبرّد لزم اجتماعهما و اجتماع مبدئهما؛ و إن کان الثاني لزم وجود التسخّن حال الوقوف على التبرّد[۳] و هو أيضاً باطل و مع ذلک[۴] لايخلو إمّا أن يكون ذلک الانـتقال نـفس التسـخّن أو انـتقال[۵] إلى التسخّن. فإن کان الثاني[۶] کان بين التسخّن و التبرّد زمان سكون أو آن لا حركة فيه و لا سكون؛[۷] و إن کان الأوّل[۸]: فإمّا أن يكون هناک أخذ من طبيعة السخونة أم لا. فإن کان الثاني لايكون ذلک استحالةً، و إن کان الأوّل کان هناک تسخّن، و المفروض أنّ ذلک لايكون[۹] إلّا بعده؛ هذا خلف.

و القول بـ« جواز فرض التسخّن الذي هو منتهى الحركة على الغاية القصوىٰ[۱۰] و يكون الانتقال إليه ممّا هو أضعف منه » مدفوعٌ[۱۱] بلزوم کون[۱۲] التسخّن آنياً مع أنّ المعتبر فيه عدم القرار.[۱۳]

و إطلاق التسخّن على السخونة الشديدة ممّا لاينفع؛ لأنّه من مقولة الكيف.

و أيضاً: من البيّن[۱۴] أنّ ما فرض غايةً في التسخّن ليس بغايةٍ له؛[۱۵] إذ کلّ تسخّنٍ لعدم

---

۱. ح: و أمّا الوجه الثاني فلايخفى بطلانه بما علمت.

۲. ح: استحالة وقوع الحركة فيهما و ذلک على ما تسمع تارةً أُخرى أنّ الحركة.

۳. ح: البرد.

۴. ح: + فحينئذٍ.

۵. ق: انتقاله.

۶. ح: الأوّل.

۷. ح: لا حركة و لا سكون فيه.

۸. ح: الثاني.

۹. ح: و المفروض أن ليس.

۱۰. ق: منتهى الحركة غايته.

۱۱. ح: محسوم.

۱۲. ح: بلزوم أن يكون.

۱۳. ح: مع أنّک قد علمت اعتبار اللاقرار فيه.

۱۴. ح: من المستبين.

۱۵. ح: ليس غاية فيه.

قراره يتفاوت أجزاؤه؛ فيكون أحد منها أشدّ تسخّناً؛ فلايكون المفروض تسخّنه في الغاية غايةً؛[1] هذا خلف.

ثمّ إنّه بقي الإشكال بأنّ مراتب الشدّة و الضعف متخالفة بالأنواع ـكما عليه المشّاؤون ـ أو بالأصناف ـكما ذهب إليه الرواقيّون ـ فيكون بينها التباين على الأوّل سيّما ملاحظة حيثيتَي التشابهِ و التخالفِ و في الجملة على الثاني.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّه لو صحّ ذلک الدليل على عدم وقوع الحركة في مقولة الانفعال لصحّ أيضاً على عدم وقوعها في هذه المقولة بأنّه لو وقعت فيها فلايخلو: إمّا أن يكون الانتقال من كلّ منها إلى الأُخرىٰ إمّا في حال التلبّس بها أو لا. ففي الأوّل اجتماع السخونة و اللاسخونة و في الثاني لزوم أن يكون الانتقال نفسَ السخونة أو انتقالاً إلى السخونة. فعلى الأوّل تقدّم السخونة على نفسها و على الثاني لزوم أن يكون هناک زمانٌ أو آنٌ لا حركة فيه و لا سكون.

و القول بـ« جواز أن يكون المراد من الانتقال انتقالَ المتحرّک من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة شديدة لا أشدّ منها، و من البيّن أنّهما إن كانتا متباينتين في الغاية متضادّتين على النهاية تكون بينهما أوساط و إن لم‌يكن الانتقال في ما بينها حركة » مدفوعٌ:

أمّا أوّلاً: فلِما يقتضيه النظر الإلهي.

و أمّا ثانياً: فلأنّه يلزم أن يكون المتحرّک في أثناء حركته لا متحرّكاً و لا ساكناً لوجود تلک الانتقالات بين تلک الأوساط.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه يجرى مثل ذلک في التسخّن. نعم لو جاز أن يكون ما فيه الحركة في هذه المقولة فرداً شخصياً ينحلّ إلى أجزاء فرضية غير متفاوتة شدّةً و ضعفاً يكون كلّ منها فرداً لها لا نوعاً مندرجاً تحتها و إلّا لكانت الهويّة الفردية متألّفةً من الأنواع المتباينة لا الهويّات المتخالفة الفرضية، كما عليه أمر ما فيه الحركة الأينية من الهويّة الشخصية المنطبقة على المسافة المنحلّة إلى أجزاء فرضية انتزاعية متخالفة بحسب المحاذاة

---

۱. ح: فلايكون المفروض في الغاية في الغاية.

لحدودها لصحّ أن يقال: إنّه لمّا كان معنى وقوع الحركة في كلّ مقولة أن يكون المتحرّك في كلّ آنٍ يتلبّس بفردٍ مّا منها يكون انتقاله منه إلى فرد آخر كذلك في زمان ما وقع فيه فرد منطبق ينحلّ إلى أفراد آنية انتزاعية لئلّا يلزم تتالي الآنات.

و الحاصل: انّ كلّ فردٍ آني فُرض منه لايكون متّصلاً بفرد آخر منه؛ فيكون الانتقال إليه حركة و الأمر على هذه النسبة متمادٍ.

و إنّما قلنا ذلک لأنّه لايصحّ وقوع الحركة في مقولة الكيف[1] إلّا توارد أفرادها المتفاوتة بالشدّة و الضعف على المتحرّک فيها و إلّا لزم أن لايكون المتحرّک فيها متحرّكاً؛ و ذلک كما عليه أمر التسخّن و الانتقال فيه؛ و ذلک على خلاف ما عليه أمر الحركة الأينية و الوضعية؛ لعدم لزوم كون أفراد ما فيهما متباينةً بالنوع ليعود ذلک الترديد في الانتقال.

و أمّا ما يقال: «إنّ الانتقال من فردٍ إلى فردٍ لايكون حركةً و لا سكوناً» مدفوعٌ بأنّ امتناع تتالي أفرادها الآنية يجعل الانتقال من كلّ فرد منها إلى الآخر بوساطة فردٍ زمانيٍ بينهما؛ فيكون حركةً.

ثمّ إنّه لو صحّ فرد شخصي من التسخّن بحيث يصحّ انحلاله إلى أجزاء فرضية غير متفاوتة بالشدّة و الضعف لصحّ أن يفرّق بينه و بين السخونة على ذلک التقدير بعدم صحّة تتالي أفراد الثاني لكونها آنيات؛ فيكون الانتقال من كلّ فرد إلى فرد بواسطة فرد زماني و ذلک على خلاف ما عليه أمر الأوّل؛ لاستحالة كون شيء من الأفراد الانتزاعية آنياً؛ فيصحّ تتاليها؛ فيكون الانتقال فيها لا حركةً و لا سكوناً.

و إن اشتبهت التفصّي عن هذه الشبهات فاستمع لما نتلو عليک ذكراً من التحقيقات:

منها: انّ الحركة لمّا كانت حقيقتها الخروج عن هيئة و الدخول في الأُخرىٰ، و ذلک على أن يرجع إلى أن يكون للمتحرّک في كلّ آنٍ يجوّزه العقل فردٌ انتزاعيٌ ممّا فيه الحركة لم‌يصحّ أن تقع الحركة في مقولةٍ لا قرار له بالذات و إلّا لزم قراره؛ و من هيهنا يصحّ أن تقع

---

[1] ق: مقولة الكيفية.

في السخونة لا في التسخّن و التسخين؛ و كذلک الأمر في كلّ ما لا قرار له.

و منها: انّ حقيقته النسبة المخصوصة؛ فيشارک الإضافة و الملک في أن لايكون التبدّل و الانتقال فيها بالذات، بل إنّما ذلک في ما يجاورها من الحركة في مقولة الكيف.

و منها: ما عليه المصنّف ـ دام معاليه ـ من كونها متّحدةً مع الحركة بالذات مغايرةً لها بالاعتبار. فلو جاز أن تقع الحركة فيها لجاز أن تكون للحركة حركةٌ على محاذاة لا وقوعها في المتىٰ للزوم أن يكون له متىٰ.[1]

و أمّا استحالة وقوع[2] الحركة في الملک فلأنّ تبدّلَ الحال فيه تبدّلٌ[3] في الأين. فإذن لا حركة فيه بالذات بل بالعرض.[4]

و لكن بقي الكلام في بيان امتناع وقوع الحركة في الجوهر و نحن لمنتعرّض هيهنا لذكره حيث أن سطع شمس الإشراق على سماء العقول بالاستحقاق من الأُفق[5] المبين رافعةً لغشاء الخفاء عن هذا المقصد المتين كما لايخفى على الأذكياء. فلنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّه لمّا استبان استحالة وقوع الحركة في غير هذه المقولات فلنشرع إلى بيان وقوعها فيها؛ فنقول: إنّ وقوعها في ما سوىٰ الكمّ من المستبينات و أمّا وقوعها فيه ففيه الإشكال[6] بأن يقال: إنّ الجسمية التعليمية لمّا كانت[7] من مراتب تعيّن الجسم الطبيعي فلايصحّ وقوعها فيه و إلّا لزم عدم بقاء المتحرّک في أثناء الحركة بشخصه؛ لأنّه لايخلو: إمّا أن يكون المتحرّک في هذه المقولة صورةً جسميةً أو هيولىٰ عنصريةً.[8]

فعلى الأوّل: يلزم عدمها[9] بتبدّل ما يعيّنها من[10] جسميتها[11] التعليمية؛ و بقاء القدر

---

۱. ح: ـ ثمّ إنّه بقي الإشكال بأنّ مراتب الشدّة و الضعف ... أن يكون له متىٰ.

۲. ح: ـ وقوع.

۳. ح: + أوّلاً.

۴. ق: + ثمّ بما ظهر استحالة وقوع الحركة في هذه المقولات و جواز وقوعها في أربع مقولات.

۵. ح: أُفق.

۶. ق: ـ و لكن بقي الكلام في بيان ... و أمّا وقوعها فيه ففيه الإشكال.

۷. ق: فإن قلت: يشكل وقوعها في مقولة الكمّ بأنّ الجسم التعليمي لمّا كان.

۸. ح: بأن يقال: إنّ الجسمية التعليمية لمّا كانت مرتبة التعيّن للصورة الجرمية؛ لايصحّ أن يتحرّک هي فيها و إلّا لزم عدم بقاء شخص المتحرّک بشخصيته؛ و ذلک حيث إنّه لايخلو إمّا أن يكون المتحرّک في هذه المقولة صورة جرمية أو هيولىٰ أُسطقسّية.

۹. ح: يلزم فنائها.

۱۰. ق: ـ ما يعيّنها من.

۱۱. ق: الجسمية.

المشترک بين أفراد ما فيه الحركة لا يفيد؛ لعدم صلاحية أن يكون ذلک ممّا تعيّنها.[1]

و على الثاني: يلزم كون[2] الحصّة الشخصية من الهيولىٰ[3] المعروضة للمقدار الصغير من الجسم التعليمي[4] هي بعينها معروضة لجسميةٍ أُخرىٰ[5] أكبر منها أو أصغر؛ و لن يستصحّ العقل الصريح ذلک.[6]

و كون الهيولىٰ ذات وحدة مبهمة نظراً إلى الصور إنّما يكون نظراً إلى مراتب الاتّصال و الانفصال التي يكون لمساحةٍ معيّنةٍ من الصورة الجرمية لا إلى الصور المتفاوتة بالصغر و الكبر.

و أمّا كون الجسم التعليمي مرتبة التعيّن للصورة الجسمية فقد أشار إليه صاحب التحصيل[7] حيث قال: «فالجسمية بالحقيقة صورة الاتّصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثة فيه و هو غير المقدار و غير الجسمية التعليمية.

و الجسم الذي يستعمل في التعاليم ـ و هو المعروف بالجسم التعليمي ـ هو الصورة

---

۱. ح: ما فيه الحركة غير مفيد، لعدم صلوحية كونه ممّا به التعيّن حيث ما علمت سابقاً فتذكر.

۲. ح: أن تكون.

۳. ح: + الأُسطقسّية.

۴. ح: الجسمية التعليمية.

۵. ق: ـ أُخرى.

۶. ق: ـ و لن يستصحّ العقل الصريح؛ ح: + و القول بأنّ الهيولىٰ لمّا كانت حقيقةً قابلةً للصور المتكثّرة المتّصلة و المنفصلة؛ فتكون شاكلة المتحرّک في ما نحن بصدده هو البقاء في مبدأ الحركة إلى منتهاها بهويّته الشخصية و إن تبدّلت عليه الصور.

قلت: إنّه ليس المعنيّ من أنّ للهيولىٰ وحدة مبهمة مقيسة إلى مراتب الصور بحسب كونها متخالفة الحجمية ليتوجّه إليه ذلک، بل المعنيّ منه أن تكون له وحدة مبهمة مقيسة إلى مراتب الاتّصالات و الانفصالات لصورةٍ جرميةٍ متعيّنةٍ بمساحةٍ متميّزةٍ؛ فلايلزم من ذلک إلّا جواز أن يتوارد عليها الأجسام التعليمية التي منزلتها إليها منزلتها إذا كانت متّصلة واحدة بحسب الحجمية و المقدارية.

فاستبان: أنّ الإشكال لم يندفع بمثل هذا المقال، على أنّه يلزم منه تبدّل الصورة الجسمية لتبدّل ما يعيّنها من الأجسام التعليمية بل يلزم أن يكون بالقوّة لتباعها الأجسام التعليمية التي وقعت فيها الحركة المستتبعة لقوّتها؛ و لكن الأمر قد أصعب على الرئيس حيث يجوّز تارةً التخلخل و التكاثف و أُخرىٰ يجعل للهيولىٰ وحدة مبهمة مقيسة إلى الصور بهذا المعنى.

قد ذكر المحصّل في تحصيله ما يستنبط منه كون الجسمية التعليمية مرتبة التعيّن للصورة الجرمية أو الصورة الجرمية المتعيّنة هي الجسمية التعليمية في العلوم التعليمية؛ و أمّا بحسب جوهر ذاتها فهي الصورة الجرمية و ذلک.

۷. ح: ـ و كون الهيولىٰ ... صاحب التحصيل.

الجسمية[۱] مأخوذة مع مقدار من غير التفات إلى المادّة. فإنّ الجسم المطلق من حيث الجسمية لايخالف جسماً آخر بأنّه أصغر أو أكبر، و لايناسبه بأنّه مساوٍ لهذا أو معدود به؛[۲] فإنّما له ذلك من حيث هو مقدّر[۳]؛ و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية.»[۴] انتهىٰ كلامه[۵].

و هيهنا نظر دقيق و هو أنّ شاكلة الجسم التعليمي المطلق و غيره من السطح و الخطّ المطلقين كذلك لعدم كون جسم زائداً على جسم بما هو جسم و لا خطّ على خطّ و لا سطح على سطح كذلك.

و يمكن أن يقال: إنّه يجوز أن يكون صالحاً بما يعرضه من العوارض المشخِّصة لكونه معيّناً للصورة الجسمية.

ثمّ لايخفىٰ: أنّ الظاهر ممّا نقلنا كون[۶] الجسمية التعليمية[۷] إمّا الصورة الجسمية[۸] المتعيّنة أو مرتبة تعيّنها[۹]؛ و على الحالين يستلزم انتفاء الصورة الجسمية المتعيّنة.[۱۰]

و من هيهنا يرد الإشكال على التخلخل و التكاثف الحقيقيّين[۱۱] و الاستدلال بذلك على[۱۲] وقوع الحركة[۱۳] في مقولة الكمّ.

و العجب من صاحب التحصيل قال[۱۴] متّصلاً بما نقلناه[۱۵] عنه: «و لهذا كثيراً مّا[۱۶] يكون الجسم الواحد يتخلخل و يتكاثف بالتبريد و التسخين؛ فيختلف مقدار جسميته؛ و جسميته التي ذكرنا لايختلف و لايتغيّر؛ فكون بعض الأجسام ـ كالفلک ـ على مقدار واحد ليس يوجب أن يكون مقوّماً، بل قد يكون عارضاً لازماً كالسواد في الحبشيّ[۱۷] و

---

۱. ح، ق: ـ الجسمية.
۲. ح، ق: و لايناسبه المساواة و اللامساواة.
۳. ق: مقدور.
۴. التحصيل، ص ۳۱۱.
۵. ق: ـ كلامه.
۶. ح: ـ و هيهنا نظر دقيق ... ممّا نقلنا كون.
۷. ح: فقد استبان أنّ الصورة الجسمية.
۸. ح: الصورة الجرمية.
۹. ح: مرتبة التعيّن لها.
۱۰. ح: فعلى التقديرين إذا انتفت الجسمية التعليمية فقد انتفت الصورة الجرمية المتعيّنة.
۱۱. ح: فكيف يصحّ القول بتخلخله و تكاثفه.
۱۲. ح: ـ بذلک على.
۱۳. ح: بوقوع الحركة في الحركة.
۱۴. ح: و العجب من هذا المحصّل قد ذكر.
۱۵. ق: نقلنا.
۱۶. ح، ق: و لهذا اما.
۱۷. ح، ق: الحبش.

كما يلزم بعض الأجسام شكل لايتبدّل.[١] »[٢] هذا كلامه[٣].

فإن قلتَ: إنّ مقصوده من بقاء الجسم الواحد بقاؤه بطبيعته[۴] المطلقة لا هويّته الشخصية؛ فلا تدافع بينهما[۵].

قلتُ: فحينئذٍ[۶] لايصحّ أن تقع[٧] الحركة في مقولة الكمّ من حيث[٨] التشبّث بذيل التخلخل و التكاثف، كما سبق عنه آنفاً؛ و ذلک[٩] حيث إنّ المعتبر فيها بقاء الفرد الشخصي[١٠] للمتحرّک في أفراد ما فيه الحركة، و ليس الأمر كذلک لانتفائها بانتفاء ما به تعيّنها من الجسم التعليمي؛[١١] و سيأتي وجه آخر لدفع التدافع بينهما.[١٢]

و لصعوبة ذلک الإشكال ذهب الشيخ السهروردي إلى عدم وقوع الحركة في مقولة الكمّ؛ و لمّا ذهب المصنّف ـ دام ظلّه ـ إلى حقّية وقوعها فيه فبالحريّ أن نتوجّه إلى دفاع ذلک الإشكال على طباق ما افيد في أكثر الأحوال فنقول ـ بعون اللّه الملک المتعال ـ[١٣]: إنّ الجواب عن الإشكال الوارد على وقوع الحركة الكمّية بأنّ[١۴] الحركة في كلّ مقولةٍ يوجب أن يكون هنالک فرد منها[١۵] متوسّط بين المبدأ و المنتهىٰ غير قارّ الأجزاء بوجوده[١۶] العيني، منطبق على الزمان الذي هو عرش التغيّر و التجدّد؛ و ذلک الفرد بحيث ينحلّ إلى أفراد يكون كلّ منها بتمامه في زمانٍ هو بعض ذلک الزمان الشخصي؛ و تلک الأفراد أيضاً زمانية و بحيث ينتزع منه أفراد آنية يكون كلّ منها بتمامه في آنٍ لقرار ذاته.

---

١. ق: ـ و كما يلزم بعض الأجسام شكل لايتبدّل.

٢. التحصيل، ص ٣١١.

٣. ق: ـ كلامه.

۴. ح: بحسب طبيعته.

۵. ق: ـ بينهما.

۶. ح: إنّه حينئذٍ.

٧. ح: لايصحّ القول بوقوع.

٨. ح: من تلقاء.

٩. ح: و التكاثف كما فعله من ذي قبل.

١٠. ح: بقاء الهويّة الشخصية.

١١. ح: بانتفاء مُعيّنها أي الجسمية التعليمية.

١٢. ح: و سيأتي ما يندفع به التدافع بوجهٍ ما فانتظر؛ ق: + ثمّ نقول.

١٣. ق: ـ و لصعوبة ذلک الإشكال ذهب الشيخ السهرودي إلى ... فنقول بعون اللّه الملک المتعال.

١۴. ح: ـ الجواب عن الإشكال الوارد على وقوع الحركة الكمّية بأنّ.

١۵. ح: الحركة في كلّ مقولة ليس لها بدّ من فرد تلک المقولة.

١۶. ح: بحسب وجوده.

و بالجملة:[۱] انّ بين المبدأ و المنتهىٰ أفراداً[۲] متوسّطةً بين صرافة القوّة و محوضة الفعلية مع كونها من الأجزاء التحليلية و الأفراد الانتزاعية بالقياس إلى تلك الهويّة الشخصية المحاذية لتلك الحركة التي وقعت فيها؛ و قد يعبّر عنها بالكون الذي لا قرار له و إن كان الغالب الأكثري التعبير عن الحركة به.[۳]

قال بهمنيار في التحصيل:[۴] «إنّ الحركة ليست[۵] من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكملاً، بل هي كونٌ في الوسط بين المبدأ و المنتهىٰ بحيث لم‌يكن قبله و لايكون بعده فيه؛ و يعرض لهذا الكون إمكانُ فرضِ حدودٍ بلانهاية فيه بالقوّة لا بالفعل. أمّا في الحركة المكانية فتوجد[۶] حدود في المسافة[۷] بالقوّة تعرضها الموافاة؛ و أمّا في الكيف فتوجد[۸] أنواع بلانهاية بالقوّة بين الطرفين.

و مِن علمك بما ذكرته يتحقّق لك أنّ الكون في الوسط ليس يراد به أمر جنسي، بل أمر شخصي؛ إذ هذا الكون في المكان يكون واحداً متّصلاً لا جزء له إلّا بالفرض؛ فكما أنّ المسافة التي لها اتّصال واحد مسافةٌ واحدةٌ بالفعل[۹] و لها أجزاء بالقوّة، فكذلك هذا الكون الذي بين المبدأ[۱۰] و المنتهىٰ؛ و إن كان لهذا الكون حدود بالقوّة، فإنّه لايخرج عن أن يكون كوناً واحداً.[۱۱]»[۱۲]

---

۱. ح: لقرار ذاته فلذا تسمع.

۲. ح: أفراد.

۳. ح: ـ و إن كان الغالب الأكثري التعبير عن الحركة به.

۴. ح: قال صاحب التحصيل.

۵. التحصيل: و بان أيضاً أنّها ليست.

۶. التحصيل: فيوجد.

۷. التحصيل: المسافات.

۸. التحصيل: فيوجد.

۹. ح، ق: ـ بالفعل.

۱۰. ح: المبتدأ.

۱۱. التحصيل، صص ۴۲۱ ـ ۴۲۰.

۱۲. ح: + هذا. ثمّ لايخفى أنّ المعنيّ من الحركة المنطبقة على المسافة ـ أعني ما فيه الحركة ـ ليس هو الحركة التوسّطية بناءً على أنّها أمر غير منقسم؛ فكيف تصحّ مطابقته لها و كونه معروضاً لهيئة غير قارّة بين النسبة إلى حدود المسافة؟! فلاينفع في انطباقه عليها بالذات، بل المعنيّ من تلك الحركة هو القطع.

فإن قلت: إنّ الحركة بهذا المعنى غير موجودة إلّا في النفس؛ انتهى كلامه تباعاً لما قال رئيسه في طبيعيات شفائه: «و نحن نسلّم و نصحّح أنّ الوجود المحصّل على هذا النحو لايكون للزمان إلّا في النفس» هذا كلامه؛ و من المستبين أنّ الحركة القطعية مضاهية؛ له فحكمهما واحد.

←

و الظاهر من هذا جواز وقوع الحركة في الكيفية على أن يكون ما فيه الحركة فـرداً شخصياً و إن انحلّ إلى أنواع متباينة.

ثمّ إنّ الحركة القطعية لمّا كانت موجودةً في الأعيان عند المحقّقين سـيّما المـصنّف ـ طاب ثراه ـ فيصحّ أن يكون منطبقاً عليها فرد ما فيه الحركة.

فإن قلتَ: إنّ صاحب التحصيل قال فيه إنّه لا وجود للحركة بمعنى القطع لا في النفس.

←

قلت: إنّ هذا السؤال نشأ من قلّة البضاعة و الحال؛ و ذلک حيث إنّ الموجود المحصّل يطلق تارةً عـلى الموجود الذي لايتّصف باللاقرار و أُخرىٰ على الموجود في نفسه لكونه مقابلاً للاتحصّل الذي هو العـدم؛ و انتفاء الأوّل عن الحركة و أخواتها لايستلزم انتفاء الثاني؛ فيشبه أن يكون مقصود صاحب التحصيل هو الأوّل؛ و ذلک حيث إنّ وجودها القراري بحسب اجتماع الأجزاء بالمعية في آنٍ واحدٍ ليس إلّا في اللوح الخيالي.

و قد صرّح الرئيس بذلک في طبيعيات شفائه و إن كان بعض الأجلّاء المتأخّرة يذهل عن هـذا و يـحكم بالتناقض بين كلاميه على ما لايخفى.

و لمّا كان المرام إظهار ما هو الحقّ للأنام فلا بأس بأن نذكر عن الشفاء ما يتخلّص الصحفيّ المشكّک عن الداء؛ فنقول: إنّه قال: « أمّا الزمان فإنّ جميع ما قيل في أمر اعدامه و أنّه لا وجود له في الآن؛ و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقاً و لا وجود له في آنٍ حاصلاً؛ و نحن نسلّم و نصحّح أنّ الوجود المحصّل على هذا النـحو لايكون للزمان إلّا في النفس و التوهّم، و الوجود المطلق المقابل للعدم المـطلق فـذلک صـحيح له؛ فـإنّه إن لم‌يكن ذلک صحيحاً له صدق سلبه عنه، بل كان للحركة على ذلک الحدّ من السرعة مقدار إمكان الحركة على حدّ من السرعة يقطعها و إن كان هذا السلب كاذباً، بل كان للحركة على ذلک الحدّ من السرعة مقدار فيه يمكن قطع غيرها و يمكن قطع هذه المسافة بأبطأ و أسرع؛ فالإثبات الذي يقابله صادق » إلى أن قال: « فإن اريد أن يجعل للزمان وجود لا على هذا السبيل، بل على سبيل التحصّل لم‌يكن إلّا في التوهّم. فإذن المقدّمة المستعملة في أنّ الزمان لا وجود له ثابتاً معناه لا وجود له في آنٍ واحدٍ مسلّمة؛ إذ نحن لانمنع أن يكون له وجود و ليس في آنٍ، بل وجوده على سبيل التكوين بأن يكون أيّ آنَين فرضتهما كان بينهما الشيء الذي هو الزمان و ليس في آنٍ البتّة. »

ثمّ صرّح بقوله تارةً أُخرىٰ: « و بالجملة: طلبهم أنّ الزمان إن كان موجوداً فهو موجود في آنٍ أو في زمان أو طلبهم متىٰ هو موجود ممّا ليس يجب أن نشتغل به؛ فإنّ الزمان موجود لا في آنٍ و لا في زمان و لا له متىٰ، بل هو موجود مطلقاً و هو نفس الزمان؛ فكيف يكون له وجود في زمان؟! فليس إذاً قـولهم: «إنّ الزمـان إمّـا أن لايكون موجوداً أو يكون وجوده في آنٍ أو يكون وجوده باقياً في زمان » قولاً صحيحاً، بل ليس يقابل قولنا: «إنّه ليس بموجودٍ » هو أنّه موجود في آنٍ أو موجود باقياً في الزمان، بل الزمان موجود و لا واحد من الوجودين؛ فإنّه لا في آنٍ و لا باقياً في الزمان؛ و ما هذا إلّا كمن يقول: إمّا أن يكون المكان غير موجود أو يكون موجوداً في مكان أو فى حدّ مكان؛ و ذلک لأنّه ليس يجب إمّا أن يكون موجوداً فـي مكـان واحـد أو حـدّ مكـان و إمّـا غير موجود، بل من الأشياء ما ليس موجوداً في مكان، و من جملة الأشياء ما ليس البتّة موجوداً في الزمان، و المكان من جملة القسم الأوّل و الزمان من جملة القسم الثاني. » انتهىٰ كلامه منادياً على بطلان ما مال إليـه بعض الأجلّاء و الصحفيّة الذين قد اتّخذوه عضداً؛ و كلّ ميسّر لما خلق له.

قلتُ: مراده من ذلک وجودها القارّ لا مطلقاً و له تأییدات من کتاب الشفاء؛ و أمّا العلّامة الدواني فقد غفل عن هذا و حکم بعدم وجودها في الأعیان عند الحکماء ثمّ أمر بالتدافع بین کلماتهم، و لیس الأمر کذلک علی ما لایخفی.[۱]

و لنرجع إلی ما کنّا فیه فنقول: حیث ما علمت ما الحرکة و ما فیه الحرکة فبالحريّ أن نبیّن لک حال المتحرّک فیها[۲] فنقول: إنّه یشبه أن یکون المتحرّک في مقولة الکمّ هو الجسم المتألّف من الهیولیٰ و الصورة الجسمیة الشخصیة الباقي من أوّل المسافة إلی منتهاها[۳] و إن کانت الحصص المتعیّنة و المراتب المتمیّزة[۴] من المقولات الأربع[۵] متبدّلة متواردة[۶] علیه و لکن القدر المشترک بین أفراد کلّ واحد[۷] منها ممیّز لذلک الجسم معیّن له؛[۸] و ذلک علی أن یکون المعیّن هو المشترک بین تلک الأفراد التحلیلیة من الجسم التعلیمي المنطبق علی الحرکة القطعیة و بین تلک الجسمیة الشخصیة.

و بالجملة: انّ تلک الهویّة الشخصیة التعلیمیة و الهویّات الفرضیة التحلیلیة منها مشخّصة لذلک المتحرّک بحسب ما هو مشترک بینها من حیث هو کذلک؛ فیکون ذلک المتحرّک بشخصه باقیاً في کلّ ذلک الزمان و في کلّ من أبعاضة المنحلّة إلی الأزمنة و الآنات، لوجود ذلک المعیّن المشترک بین تلک الجسمیة الشخصیة و بین أجزائها الفرضیة التحلیلیة.

و لمّا کان المراد من التعیّن هیهنا هو التمیّز التامّ لا التشخّص اندفع الإشکال.[۹]

و نظیر ذلک بوجهٍ مّا بقاء الهویّة الشخصیة التي[۱۰] للهیولیٰ[۱۱] بعینها[۱۲] مع تبدّل أفراد

---

۱. ق: + و نعود إلی الرأس.

۲. ق: ـ و لنرجع إلی ما کنّا فیه ... حال المتحرّک فیها.

۳. ق: ـ المتألّف من الهیولیٰ ... إلی منتهاها.

۴. ق: ـ و المراتب المتمیّزة.

۵. ح: من الأجناس الأربعة.

۶. ح: ـ متواردة.

۷. ق: ـ واحد.

۸. ح: + و انّ ما فیه الحرکة ـ أعني الکمّیة المنطبقة علی الحرکة القطعیة ـ متوسّطة بین مبدئها و منتهاها، باقیة بهویّة ذاتها معیّنة.

۹. ح: ـ و ذلک علی أن یکون المعیّن هو المشترک بین تلک الأفراد التحلیلیة ... اندفع الإشکال.

۱۰. ق: ـ الهویّة الشخصیة التي.

۱۱. ق: الهیولیٰ.

۱۲. ح: ـ بعینها.

الصورة و مراتبها من الاتّصالات و الانفصالات عليها؛[۱] و ذلك لأنّ[۲] نسبة الصورة المطلقة إليها نسبة القدر المشترك بين أجزاء ما فيه الحركة ـ أي[۳] المقدار المعيّن المنطبق على الحركة ـ إلى الجسم المتحرّك فيه؛ و نسبة تلك الأفراد الشخصية الخارجية المتبدّلة المتواردة على الهيولىٰ إليها نسبة الأفراد الشخصية الوهمية الانتزاعية الزمانية و الآنية التي[۴] بين صرافة القوّة و محوضة الفعل[۵] إلى الصورة الشخصية التي هي[۶] جزء من[۷] المتحرّك فيها.

فقد انصرح:[۸] أنّ المتحرّك في مقولة الكمّ[۹] هو الجسم الطبيعي المركّب[۱۰] من الهيولى و الصورة الشخصية المتعيّنة بالجسم التعليمي المنطبق[۱۱] على الحركة القطعية، و تكون أفراد ما فيه الحركة هويّات شخصية تحليلية انتزاعية، آنيةً كانت أو زمانيةً.[۱۲]

قال الرئيس في النجاة: «و أمّا الكمّية فلأنّها تقبل التنقّص و التزيّد؛ فخليق أن يكون فيها حركة، كالنموّ و الذبول و التخلخل و التكاثف الذي لايزول فيه اتّصال الجسم؛ فإنّهما من جهة ما يتزايد بهما الجسم أو يتناقص؛ فهي من هذه الجملة عندنا، أعني جملة الحركة في الكمّية.[۱۳]»[۱۴]

و لقائلٍ أن يقول:[۱۵] إنّه لو صحّ هذا لزم جوازُ وقوع[۱۶] الحركة في الصورة الجسمية مع أنّها جوهر؛ و ذلك لأنّ[۱۷] الهيولىٰ لمّا كانت متحصّلةً بالطبيعة المطلقة للصورة الجسمية[۱۸]

---

۱. ح: أفراد الصور عليها من المتّصلات و المنفصلات.
۲. ح: و ذلك حيث انّ. ۳. ح: أعني.
۴. ح: الأفراد الشخصية الوهمية و الأجزاء التحليلية المتوسّطة.
۵. ح: الفعلية. ۶. ح: هو.
۷. ح: ـ من. ۸. ح: و بالجملة.
۹. ح: المقولة الكمّية. ۱۰. ح: هو الجسم المتركّب.
۱۱. ح: بالجسمية التعليمية المنطبقة.
۱۲. ح: + هويّات شخصية و أجزاء تحليلية من تلك الجسمية المتوسّطة بين المبدأ و المنتهى.
۱۳. ق: ـ قال الرئيس في النجاة ... في الكمّية. ۱۴. النجاة، ص ۲۰۵.
۱۵. ح: فإن قلت. ۱۶. ح: أن تقع.
۱۷. ح: الحركة في الصورة الجوهرية أيضاً و بيان ذلك أن يقال إنّ.
۱۸. ح: متحصّلة الذات بطباع الصورة الجرمية.

فيلزم لامحالة[۱] أن لايكون خاليةً عن صورة شخصية؛ و من الظاهر[۲] أنّه لايلزم من توسّط أفراد ما فيه الحركة بين صرافة القوّة و محوضة الفعل[۳] أن لايكون ذلک الفرد الذي لا قرار له متحصّلاً بالفعل، كما عليه أمر الجسم التعليمي المنطبق[۴] على الحركة القطعية مع كونها من الاُمور المعيّنة للصورة الجسمية[۵] الشخصية التي[۶] هي جزء من المتحرّک؛ و عدم تحصّل أفرادها الفرضية الانتزاعية الآنية و الزمانية[۷] لايقدح في تحصّلها بذلک الفرد الشخصي؛ فكذا الأمر في ما نحن بصدده.

و أنت تعلم أنّ الصورة الجسمية[۸] غير قابلة للتزيّد و الانتقاض بجوهرها في ذاتها[۹]، بل إنّما ذلک من تلقاء الجسمية التعليمية؛ فلذا سمعت أنّها مرتبة التعيّن لها؛ فلاتكون هي بذاتها قابلةً للمساواة و اللامساواة، و الزيادة و اللازيادة؛ لعدم اختلاف جسم جسم فيها؛ فيكون اتّصافها بهما اتّصاف الشيء بحال مجاوره.[۱۰]

فلذا قيل: إنّ[۱۱] الجسم من حيث له هذه الصورة لايخالف جسماً آخر بأنّه أصغر أو أكبر، و لايناسبه بأنّه مساوٍ أو معدود به أو عادّ له أو مشارک أو مباين؛ و إنّما ذلک له من حيث هو مقدّر و من حيث إنّ جزءاً منه يعدّه؛ و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية.[۱۲]

فإذا توهّم وقوع الحركة فيها لكانت في مجاورها من الجسم التعليمي، بل إنّما فيها كون و فساد.[۱۳] و نعم شاهد صدقٍ على ذلک ما حصّله صاحب التحصيل فيه بقوله: «و اعلم أنّ الجوهر لايقبل التزيّد و التنقّص كما عرفته، و كلّ حركة ففي أمرٍ يقبل التنقّصَ و

---

۱. ق: ـ لامحالة.
۲. ح: و ظاهر.
۳. ح: الفعلية.
۴. ح: متحصّلاً بالفعل و ذلک على ما عليه سنّة الجسمية التعليمية المنطبقة.
۵. ح: للصورة الجرمية.
۶. ق: ـ التي.
۷. ح: و عدم تحصّل أفرادها من الهويّات الفرضية و الأجزاء التحليلية.
۸. ح: قلت: إنّک قد ذهلت عمّا عليه الصورة الجسمية من كونها.
۹. ح: ـ في ذاتها.
۱۰. ق: ـ بل إنّما ذلک من تلقاء ... بحال مجاوره.
۱۱. ح: فلذا تسمع الرئيس انه يقول فإنّ.
۱۲. مع تفاوتٍ مّا في: **التحصيل**، ص ۳۱۱.
۱۳. ح: و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية؛ إذا تقرّر هذا في ذهنک فنقول إنّه إذا وقعت الحركة فيها في بادي النظر يكون في مجاوره من الجسمية التعليمية في ثاني الفكر. ق: + و الحاصل: انّ كون.

التزيّدَ؛ فلا شيء من الحركات في الجوهر. فكون[1] الجوهر و فساده ليس بحركةٍ، بل هو أمرٌ يكون دفعةً و[2] ما يكون دفعةً[3] فلايكون بين قوّتها الصرفة و فعلها الصرف كمال متوسّط؛ و ذلک لأنّ الجوهر إن كان يقبل الاشتدادَ و التنقّصَ فإمّا أن يبقي نوعه في وسط الاشتداد و التنقّص أو لا يبقي. فإن كان يبقي نوعه فما تغيّرت صورته الجوهرية في ذاتها، بل إنّما تغيّرت[4] في عارض؛ فيكون استحالةً لا كوناً[5]؛ و إن كان الجوهر لا يبقي مع الاشتداد فكان الاشتداد قد أحدث[6] جوهراً آخر و كذلک في كلّ آنٍ يفرض للاشتداد[7] يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهرٍ و جوهرٍ إمكانُ[8] أنواع[9] جواهر غير متناهية بالفعل؛ و هذا محال في الجوهر و إنّما جاز مثلاً في السواد حدوثُ أنواع غير متناهية بالقوّة حيث كان أمر موجود بالفعل أعنى الجسم.»[10] انتهى كلامه مع زيادة فائدة مناسبة لهذا المقام كما لايخفى على الأعلام تباعاً لما سلكه استاذه في النجاة بقوله: «إنّ كلّ حركةٍ ففي أمرٍ يقبل التنقّصَ و التزيّدَ؛ و ليس شيء من الجواهر كذلک؛ فإذن لا شيء من الحركات في الجواهر؛ فإذن كون الجواهر و فسادها ليس بحركةٍ، بل هو أمر يكون دفعةً.[11]»[12]

و من تضاعيف الكلام[13] ظهر وجه لدفع شكٍّ أورده الشيخ[14] في الشفاء بقوله: «و هذه الحركة ـ أي في[15] مقولة الكمّ ـ تنسب إلى المتحرّک بها من الحيوان و النبات من جهة الجزء. فإنّ الحيوان و النبات قوامهما من نفس و بدن؛ و هذا النماء إنّما يعرض أوّلاً للبدن و يعرض له من جهة مقداره، لكن في انضيافهما بها إشكال؛ لأنّ هيولىٰ الجسم النامي و المقدار الذي لتلک الهيولىٰ و الصورة الشكلية و الخلقية المحيطة بذلک المقدار و

---

۱. ق: ـ و نعم شاهد صدقٍ على ذلک ... في الجوهر؛ فكون.

۲. ح، ق: + ممّا يكون.

۳. ح، ق: ـ ما يكون دفعةً.

۴. ح، ق: تغيّر.

۵. ح، ق: كون.

۶. ق: مدخل؛ ح: قد حلت.

۷. التحصيل: في الإشتداد؛ ق: الإشتداد.

۸. ق: جوهراً مكان.

۹. ح، ق: ـ أنواع.

۱۰. التحصيل، صص ۴۲۷ ـ ۴۲۶.

۱۱. ق: ـ انتهى كلامه ... يكون دفعةً.

۱۲. النجاة، ص ۲۰۵.

۱۳. ق: و من هيهنا.

۱۴. ح: ظهر دفاع شكٍّ تصدّى لذكره الرئيس.

۱۵. ق: ـ في.

الهيولىٰ لتبدّلها دائماً عسىٰ أن يظنّ عدم بقائها في بعض الأوقات؛ فلايكون النموّ و الزيادة منسوباً إليها.

و لو سلّم بقاؤها بقاءَ الدهر فإنّها لاتصير[1] بسبب النموّ أعظم بل الأعظم هو المركّب منها و من الزيادة؛ و هذا المجموع من حيث هو مجموع إنّما حدث الآن؛ فلا المادّة ثابتة و لا الزيادة و لا المجموع المركّب منها.

و أمّا المقدار الموجود في المادّة فحكمه حكمها؛ و كذا الصورة الشكلية و الخلقية؛ لأنّها لعدم[2] بقاء المادّة غير صالحة لأن يكون الحركة منسوبةً إليها»[3] هذا.

و قد تصدّينا لذكر تحقيقاتٍ أُخرىٰ في شرحنا الكبير على هذا الكتاب من أراد الاطّلاع عليها فليرجع إليها.[4]

---

١. ق: لايصير.　　　٢. ق: عدم.

٣. ح: + ثمّ إن تدبّرت تارةً أُخرىٰ لرأيت أنّ كون الجسمية التعليمية مرتبة التعيّن للصورة الجسمية لاينافي صحّةَ التخلخل في الصورة الجرمية و أن يكون تعيّنها من تلقاء ذلک الفرد من تلک الجسمية المنطبقة على الحركة، و لكن بقي الإشكال في كون الهيولىٰ في الصورتين واحدةً حيث ما علمت أنّ وحدتها المبهمة الشخصية مقيسة إلى مراتب الاتّصال و الانفصال من الصورة الجرمية المتعيّنة بجسميةٍ أُخرىٰ؛ فيلزم أن تكون تلک المساحة باقية و إن تتوارد عليها تلک المراتب الاتّصالية و الانفصالية؛ و من المستبين عدم بقاء تلک المساحة بعينها.

فإن قلت تارةً أُخرىٰ: إنّ الاستدلال بعدم صحّة وقوع الحركة في الصورة الجوهرية بلزوم أن تكون الهيولىٰ معدومةً لعدم ما فيه الحركة؛ أعني الصورة الجسمية حيث إنّ بقائها يكون ببقاء شخص من أشخاصها، ليس فليس؛ لأنّها أفراد ما فيه الحركة.

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّ الحال الذي يتبدّل هويّة المحلّ بتبدّله و هو الصورة؛ فلا يتصوّر فيه حركة المحلّ لامتناع تبدّله و توارده على شيء واحد متقوّم تكون هي هي في الحالتين و لامتناع وجود حالة متوسّطة بين كون الشيء هو هو و بين كونه ليس هو هو على ما حصّله شارح الإشارات غير مستقيم؛ لجواز أن تكون باقيةً بوجود فردٍ منها منطبق على الحركة وكون ما فيه الحركة من أفرادها الفرضية و أجزائها التحليلية بالقوّة لايخرج ذلک عن ذلک.

قلت: إنّ دفاع هذا الإشكال يحتاج إلى بسط من المقال لايمكن ذلک مع ضيق المجال على أنّه قد سبقت الإشارة إليه؛ فأبصره بعين الملكوتيّين؛ فالحمد للّه ربّ العالمين قائلاً بمقال: طهّر اللّهمّ نفوسنا ببحار رحمتک، و زيّن اللّهمّ أبصارَ قلوبنا بأنوار رؤيتک.

۴. ح: ـ هذا و قد تصدّينا ... فليرجع إليها.

[۳۶] قال: «و شرحه المحصّل»

أقول: يشير بذلک[1] إلى أنّ مقولة الجدة إنّما يصحّ ما يقال: إنّه ليس لها حقيقة محصّلة جنسية إذا اعتبرت بالقياس إلى عامّة ما ينسب إليها بأنّها أنواعها؛ و أمّا إذا خصّت بالنسبة إلى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليها فيصحّ أنّها جنس متواطئ بالقياس إلى أنواع محصّلة؛ و لذلک قال الشيخ[2] في قاطيغورياس شفائه[3] أوّلاً: «و أمّا مقولة الجِدَة فلم يتّفق لي إلى هذه الغاية فهمها و لا أحد الأُمور التي تجعل كالأنواع لها أنواعاً لها، بل يقال عليها باشتراک من الإسم أو تشابهٍ[4]، و كما يقال: الشيء من الشيء، و الشيء في الشيء،[5] و الشيء على الشيء، و الشيء مع الشيء؛ و لا أعلم شيئاً يوجب أن يكون[6] مقولة الجدة جنساً لتلک الجزئيات لا يوجب مثله في هذه المذكورة؛ و يشبه أن يكون غيري يعلم ذلک؛ فليتأمّل هنالک[7] من كتبهم.»[8] هذا كلامه.

ثمّ إنّه قال من بعد ذلک بهذه العبارة: «ثمّ إن زيّف بعضها من أن يكون أنواعاً و جعل تواطؤ هذه المقولة بالقياس إلى بعضها دون بعض، و جعل الاشتراک في إسمها بالقياس إلى الجملة أو الآخرين، و عني به أنّه نسبة إلى ملاصقٍ ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه؛ فليكن كالتسلّح و التنعّل و التزيّن و التقمّص[9]؛ و ليكن[10] منه جزئي و كلّي، و منه ذاتي كحال الهرّة عند إهابها، و منه عرضي كحال الإنسان عند قميصه.»[11] انتهىٰ قوله.

و هذه دقيقة قد أفادها المصنّف[12] ـ دام ظلّه ـ[13] حين اشتغالنا بقراءة قاطيغورياس الشفاء عليه[14] و آوان قرائتنا كتاب تقويم الإيمان و انّ جمهور المتأخّرين عنها غافلون.

---

۱. ح: و فيه إشارة.
۲. ح: و لذلک انّ شريكه دام ظلّه.
۳. ح: + قال.
۴. ح، ق: تشابهه.
۵. ح، ق: ـ و الشيء في الشيء.
۶. الشفاء: تكون.
۷. ق: ذلک.
۸. الشفاء: (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة السادسة، الفصل السادس) ص ۲۳۵.
۹. الشفاء: لبس القميص.
۱۰. ح: ولتكن.
۱۱. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة السادسة، الفصل السادس) ص ۲۳۵.
۱۲. ح: المعلّم.
۱۳. ح: ـ دام ظلّه.
۱۴. ق: ـ عليه.

و علی هذا ظهر سرّ ما قاله[١] بهمنیار في التحصیل[٢]: «و أمّا مقولة الجِدَة فقد امتنع من أن یعدّ في جملة المقولات، و هذه المقولة کالتسلّح و التزیّن و التنعّل؛ فمنه ذاتي طبیعي کحال الهرّة عند[٣] إهابها و منه عرضي کحال الإنسان عند قمیصه؛ و مقولة الجِدَة قد[۴] یعبّر عنها بأنّها «مقولة له» و «مقولة الملک»؛ و قد یکون ذاتیاً و عرضیاً.

و مثال الذاتي و الطبیعي أیضاً کما یقال: إنّ القوّة الباصرة[۵] هي خادمة للخیال و الوهم[۶] أو[٧] إنّ القوّة الوهمیة هي رئیسة القویٰ و سایر القویٰ التي تحتها[٨] مرؤوس لها؛ و کذلک حال جمیع القویٰ البدنیة بالقیاس إلی النفس بأنّها لها و متّصلة بها اتّصالَ هذه المقولة لا اتّصالَ جسمٍ بجسمٍ.»[٩]

ثمّ لایخفیٰ علیک ـ بما تحقّقته آنفاً ـ بطلان وقوع الحرکة فیها فتذکر.[١٠][١١]

ثمّ قال الشیخ في شفائه[١٢]: «إنّ منه کلّیاً و منه جزئیاً کالتختّم و التلبّس و کالتلبّس بلباس الخز[١٣] و التختّم بخاتم الفضّة.» و إلیها في المتن إشارات إشراقیة و تلویحات تعلیمیة فأتقنها، و اللّه وليّ المستعان و علیه التکلان.[١۴]

[٣٧] قال[١۵]: «هو[١۶] خارج عن هذه[١٧] المقولات»

أقول: و ذلک[١٨] علی محاذاة ما قاله الشیخ[١٩] في قاطیغوریاس شفائه لدفع الشبهة الآتیة في[٢٠] حصر المقولات بهذه العبارة:[٢١] «ثمّ نقول فیها الحقّ، فنقول: إنّه لیس کلّ

---

١. ح: قال.
٢. ح: تحصیله.
٣. ح: عن.
۴. ح، ق: ـ قد.
۵. ح: البصرة؛ ق: البصریة.
۶. ق: للوهم و الخیال.
٧. التحصیل: و.
٨. ق: ـ تحتها.
٩. التحصیل، ص ۴١۶.
١٠. ق: فذکر.
١١. ح: و أنت تعلم ممّا حقّقناه لک بطلان وقوع الحرکة فیها فتذکر.
١٢. ق: ـ قال الشیخ في شفائه.
١٣. ق: الحرکة.
١۴. ق: ـ و إلیها في المتن إشارات ... و علیه التکلان.
١۵. ح، ق: + و.
١۶. ح، ق: و هو.
١٧. ح: ـ هذه.
١٨. ح: ـ و ذلک.
١٩. ح: ما ذکره الرئیس.
٢٠. ق: ـ في.
٢١. ح: حصر المقولات بقوله.

وجود أشياء لايدخل[۱] في المقولات ضارّاً في أنّ المقولات عشرة[۲]، بل نحو واحد منها و هو أن تكون[۳] أشياء لاتدخل في إحدى[۴] المقولات العشر و لها أجناس أُخرىٰ هي أنواع تحتها، و إذ ليس يجب في بادي النظر أن يكون لكلّ ذات موجودة[۵] مشارك في الحدّ هو آخر غيره موجوداً حتّى تكون[۶] تلك الذات موجودةً؛ فليس يجب أن يكون[۷] لكلّ شيءٍ نوعٌ مقولٌ على كثيرين بالفعل؛ و لو كان أيضاً لكلّ شيءٍ نوعٌ مقولٌ على كثيرين بالعدد لم يجب أن يكون مع ذلك النوع نوع آخر مشارك له[۸] في مهيّة مشتركة حتّى يكون هناك جنس. فلايمتنع أن تكون[۹] أُمور مفردة.»[۱۰]

ثمّ[۱۱] قال: «فإن كانت أشخاص مفردة لا أنواع لها البتّة و لا أجناس على الشرط المذكور و[۱۲] أنواع لا أجناس لها لم يكن شيء من ذلك داخلاً في مقولة و كان مع ذلك حقّاً ما قيل من أنّ هذه[۱۳] المقولات هي هذه العشرة. إذ[۱۴] الخارج عنها ليس بمقولةٍ في نفسه و لا مقولة في غيرها؛[۱۵] و مثال هذا أنّه[۱۶] لو قال قائل: «إنّه لا بلاد إلّا عشرة بلادٍ» فوُجد قوم[۱۷] بُداةٌ لايتحدّثون[۱۸] لم يصر وقوعهم خارجاً عن هذه البلاد سبباً في أن لاتكون[۱۹] هذه البلاد عشرةً.»[۲۰]

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ[۲۱] قد عنون هذا المطلب بالتصحيح تنبيهاً على المفاسد الآتية في حصر الأجناس.

---

۱. الشفاء: لاتدخل.
۲. الشفاء: عشر.
۳. ق: يكون.
۴. ق: أحد.
۵. ح، ق: ـ موجودة.
۶. ق: يكون.
۷. ق: أن يقال.
۸. ق و ح: ـ له.
۹. ق : يكون.
۱۰. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثانية، الفصل الرابع) صص ۷۱ ـ ۷۰.
۱۱. ح: إلى أن.
۱۲. ح، ق: أو.
۱۳. ح: ـ هذه.
۱۴. ق: إذا.
۱۵. الشفاء: و لا في مقولة غيرها.
۱۶. ح، ق: ـ أنّه.
۱۷. ق: ـ قوم؛ الشفاء: قوماً.
۱۸. الشفاء: لايتمدنون.
۱۹. ح، ق: لايكون.
۲۰. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثانية، الفصل الرابع) ص ۷۱.
۲۱. ح: ثمّ لايخفى أنّ المعلّم.

[۳۸] قال: «على معانٍ ثلاثةٍ أحدها[۱]»[۲]

أقول: هذا هو الحقّ الصرف و إن كان المتأخّرون عنها ذاهلين؛ و العجب من الشارح المحقّق للإشارات لم يتصدّ[۳] لها مع أنّها مذكورة في كلام أرباب هذه الصناعة و يتفرّع عليها كثير من الشبهات الآتية في بحث الهيولىٰ و الصورة و في بحث العقل و النفس و اتّصافهما بالصفات و تأثيرهما في ما عداهما؛ فيوجد فيها جهتا الفعلِ و الانفعالِ حتّى أنّ بهمنيار قد سئل الشيخ عن الشبهة الواردة في انفعال العقل الفعّال و قد أجاب عنه بالفرق بين مراتب الانفعال حيث أشار إلى السؤال و الجواب بأنّه[۴] « هل يخلو العقل الفعّال من أن ينفعل عن ذاته حتّى يدرك المعقولات؛ فيكون من يفعل ينفعل حينئذٍ.» فقال: « إنّ[۵] الانفعال يقال على وجهٍ مرسلٍ على كلّ خروج من القوّة إلى الفعل و يقال على وجهٍ أخصّ من ذلک مثل أن يكون خروجاً زمانياً و مثل أن يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال.

و كلّ ذلک يشترک في أنّه خروجٌ مّا من قوّة إلى فعل؛ و حيث لاتوجد معنىً مّا بالقوّة فلاوجه للانفعال بوجهٍ.

و لو كانت نفوسنا متصوّرةً للمعقولات لا على سبيل استيناف تصوّرٍ بعد عدمه لما كانت يقال إنّها منفعلة، على أنّها الآن أيضاً ينفي عنها الإسم[۶] على سبيل المعنى الخاصّ دون العامّ.» هذا كلامه[۷].

ثمّ إنّ[۸] في[۹] قوله:[۱۰] « مثل أن يكون خروجاً زمانياً » إشارة[۱۱] إلى ما وقع عن المصنّف

---

۱. ح: ـ أحدها.
۲. ح: + قد أشار الرئيس في بعض مراسلاته إلى تلميذه بهمنيار إلى جملة ذلک بقوله.
۳. ق: لم‌يتصدّى.
۴. ح: ـ هذا هو الحقّ ... و الجواب بأنّه.
۵. ح: ـ حينئذٍ؛ فقال: إنّ.
۶. ح: الآن ينفي عنها الإسم أيضاً.
۷. ق: هذا قوله.
۸. ح: ـ ثمّ إنّ.
۹. ح: و في.
۱۰. ق: ثمّ إنّ ما وقع عنه.
۱۱. ق: يشير.

ـ دام ظلّه ـ من[١] القسم الأوّل ـ[٢] أي الكيفية الاستعدادية ـ لأنّها[٣] للموجودات الزمانية.[٤]

ثمّ اعلم[٥] أنّ في ما اختاره الشيخ:[٦] «مثل أن يكون» بدلاً عن قوله: «على أن يكون»[٧] نوع إشعار بأنّ المراد به[٨] القوّة الإمكانية التي يعبّر عنها تارةً بمعنى ما بالقوّة على سبيل الإضافة لا التوصيف و هو ما يشمل جميعَ المعلومات من العاليات و السافلات المعبّر عنه بالهلاك في قوله ـ تعالى ـ:[٩] ﴿وَ[١٠] كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾[١١].

ثمّ أشار ـ دام ظلّه ـ إلى المعنى الثاني بقوله: «و ثانيها الانفعال و التأثّر» و لمّا كان جارياً في المفارقات و المادّيات ـ و إن كان ذلك باعتبارين: تأثّرها عن شيء و تأثيرها في شيء ـ نبّه على عدم فساده بقوله: «و هما ليستا يستوجبان».

و أمّا القوّة بمعنى الانفعال و الاستعداد[١٢] لا يصحّ أن يكون القابل بحسبه فاعلاً؛ و هذا هو المشهور عند الجمهور؛ و المتأخّرون قد اشتبه عليهم الأمر.

ثمّ إنّ الانفعال بهذا المعنى[١٣] استلزم المادّة[١٤] سواء كانت في القابل نفسه أو ما يتعلّق هو به من البدن كالنفس، و أمّا العقل الصرف فلبرائته[١٥] عن المادّة من كلّ جهة لا يصحّ أن يكون قابلاً للانفعال بهذا المعنى.

---

١. ح: ـ ما وقع عن المصنّف دام ظلّه من.
٢. ح: + في المتن.
٣. ح: الاستعدادية حيث إنّها تكون.
٤. ح: + و الحقائق الجسمانية على ما نصّ عليه بقوله: البسائط ليس فيها استعداد. فإنّ الاستعداد هو أن [ح: + أن] يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن، و يكون استعداده لقبول ذلك الشيء متقدّماً على قبوله بالطبع؛ و بقوله: الذي يعقل المعقولات لا يصحّ أن يكون فاعلاً للمعقولات. لأنّه لا يصحّ أن يكون شيء واحد فاعلاً و قابلاً بعد أن لم يكن فاعلاً و قابلاً؛ فإنّه يسبقه معنىً مّا بالقوّة؛ أي كون الصفة فيه معدومةً أوّلاً في الخارج موجودةً ثانياً.
٥. ق: ـ اعلم.
٦. ح: ثم اعلم أنّه اختار.
٧. ح: + إشارة إلى ما سلكه المصنّف ـ دام بقائه ـ من.
٨. ح: ـ نوع إشعار بأنّ المراد به.
٩. ح: على سبيل الإضافة أعني الإمكان، و انّه ممّا يستوعب جميعَ الذرّات الممكنة ـ عواليها و سوافلها ـ لكونها تحت حيطة الإمكان على ما ينادي قوله جلّ سلطانه.
١٠. ق: ـ و.
١١. القصص / ٨٨.
١٢. ق : استعداد.
١٣. ق: + لما.
١٤. ق: + ولكن.
١٥. ق: فلبرائة.

و بالجملة: انّ ما بحسبه الانفعال يلزم أن يكون ذا مادّة سواء كان ذلک نفساً أو جسماً و إن كان ذلک في الأوّل هو ما يتعلّق به و في الثاني نفسه.[۱]

---

۱. ح: ﴿ وَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ ﴾ [القصص / ۸۸] و قد أشار إلى استحالة أن يكون القابل و الفاعل شيئاً واحداً و إلّا لزم أن يكون الشيء بالقوّة ذاتاً أو صفةً مخرجاً لنفسه أو صفته من القوّة إلى الفعلية؛ و لمّا كان الأوّل يجري في المركّبات و الثاني في البسائط أيضاً نبّه عليهما أيضاً بقوله الشريف: «ولكن حيثيتا القوّة و الفعلية على الوجه» و بقوله: «و هما على الوجه الأخير لايستوجبان».

فقد سطع من تضاعيف الكلام أنّ كلّ وجود و كلّ كمال و جود فائض على جملة الممكنات و قبائل الجائزات من العاليات و السافلات من رشحات الفيض الأقدس و الجود المقدّس ـ تعالى شأنه ـ على أن تكون واجبات بالقياس إليه ممكنات مقيسة إليها أنفسها؛ و من المستبين استحالة جهتَي الإمكانِ و الوجوبِ في شيء واحد باعتبار واحد لا باعتبارين متخالفين؛ فأحسن تدبّره لتعرف أنّهما مجتمعان في الممكنات الموجودة مادامت موجودةً؛ فتكون هالكةً باطلةً لذواتهما حقّةً موجودةً بالقياس إلى باريها ليمكنک أن تحكم بمكمون قوله ـ العزيز المتعال ـ على سبيل جليّ الاحتمال ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [غافر/ ۱۶] سؤالاً و جواباً حين وجودها و ذلک حيث ما علمت أنّ جميع الموجودات و جمل الكائنات مع ما لها من الصفات له ـ تعالى قدسه ـ و نعم شاهد صدقٍ عليه توصيفه بالقهّار حيث قهره العدمات التي لها و إعطائه الوجودات بدلاً عنها و اللّه عالم بحقائق الأُمور من الظاهر و المستور.

و أيضاً قد استبان القسم الثاني الذي سلكه المصنّف ـ دام بقائه ـ بقوله: «و ثانيها الانفعال و التأثّر» و ذلک حيث إنّک قد علمت أنّ جميع الصفات الكمالية البهيّة للعقول المقدّسة الملكية تأثّر و قبول من مبدأ خارج عنها و إلّا لكانت مخرجةً بذواتها لذواتها إلى فعلية صفاتها الكمالية؛ و كيف يهب الكمال من هو قاصر عنه؟ و ليس ذلک من مقولة الانفعال الذي هو المقولة حسب ما علمت بل هو انفعال بمعنى مطلق التأثّر؛ و إليه الإشارة اللطيفة بقوله ـ الشريف ـ: «الانفعال و التأثّر» و لمّا كان هذا الحكم شاملاً للبسائط و غيرها مع صحّة تأثيرها في ما تحتها؛ فيكون تأثّرها عن شيء و تأثيرها في شيء آخر؛ فنبّه على عدم فساده بقوله: «و هما ليستا يوجبان».

ثمّ اعلم أنّ تأثيرها في شيءٍ مّا يرجع إلى كونه من مصحّحاته و شرائطه كما لايخفى على أهل الصناعة؛ و لمّا كان رئيس الصناعة في ما نقلنا عنه في تلک الرسالة يشير إلى القسم الثالث إشارةً لايفهمها إلّا الأذكياء فحريّ بنا أن نذكر عنه ما يرفع عن وجهه الغطاء ليراه الورىٰ بأجمعها؛ فنقول: إنّه قال في رسائله و تعاليقه أنّ من العوارض ممّا يوجد في الشيء عن ذاته فيكون إذن قابلاً كما هو فاعل و إذا أُخذت حقيقة الأوّل على هذا الوجه و لوازمه على هذه الجهة استمرّ هذا المعنى فيه و هو أنّه لاكثرة فيه و ليس هناک قابل و فاعل بل من حيث هو قابل فاعل؛ و هذا الحكم مطّرد في جميع البسائط؛ فإنّ حقائقها هي أنّها تلزم عليها اللوازم و في ذواتها تلک اللوازم على أنّها من حيث هي قابلة فاعلة؛ فإنّ البسيط عنه و فيه شيء واحد؛ إذ لاكثرة فيه و لايصحّ فيه غير ذلک؛ و إليه الإشارة بقوله الشريف: «و ثالثها الموصوفية و المنتزع منهية بالقياس إلى مفهوم مّا بالذات» أي يكون شيء واحد له هذان الاعتباران اللذان مرجعهما إلى واحد لعدم تغايرهما إلّا بالتسمية على ما إليه الإشارة الملكية في الحاشية بقوله: «فإنّ المنتزع منهية لايصادم مبدئية الانتزاع و لايستوجب أن يكون ما هو المنتزع منهية غير ما هو المبدأ لصحّة الانتزاع و المقتضي لها البتّة.» فأتقن هذه الرشحات ليتجلّى عليک أنوار التحقيقات و يمحو كثير من التشكيكات المظلمات.

[۳۹] قال: «فإنّ انتفائه هو العلّة»

أقول: و ذلک لأنّ عدم العلّة التامّة للشيء علّة تامّة لعدمه؛ و لمّا كان الوجوب و الامتناع علّتين مستقلّتين للوجود و العدم كان الإمكان الذي حقيقته سلب ضرورتيهما علّةً للحاجة إلى الجاعل فيهما.

فإن قلتَ: إنّهما لمّا كانا علّتين للاستغناء وجوداً و عدماً عن العلّة مطلقاً يلزم أن يكون الإمكان علّةً للحاجة إليها، و أمّا كون ذلک هو الفاعل بخصوصه فلا.

قلتُ: إنّ العلّة بالحقيقة هو الفاعل و أمّا غيره من العلل فإنّما يرجع إلى كونها من شرائط تأثيره.

و أيضاً: انّ الإمكان و إن كان علّةً للحاجة إلى العلّة مطلقاً لكن البرهان دالّ على أنّه لايصحّ أن يكون ذلک إلّا الفاعل لوجوده في الصادر الأوّل مع انتفاء غير الفاعل فيه قطعاً و إلّا لم‌يكن صادراً أوّلاً أو كان الإمكان على غير علّة مستقلّة؛ فليتدبّر فيه.

و الحاصل: انّ الإمكان علّة فاعلة للحاجة إلى الفاعل بما هو إمكان، و أمّا افتقاره إلى غيره من العلل فإنّما هو من حيث كونه مادّياً أو كونه غير صادر أوّل.[1]

---

۱. ح: قوله: «فإنّ انتفائه هو العلّة» بناءً على أنّ عدم العلّة للاستغناء علّة لعدم المعلول؛ فثبت أنّ الإمكان علّة تامّة للحاجة؛ لعدم الواسطة بينها و بين الاستغناء، لكون التقابل بينهما بالسلب و الإيجاب كما لايخفى على أولى الألباب.

فإن قلت: إنّ الوجوب و الامتناع لمّا كانا مبدئين تامّين و علّتين مستقلّتين للاستغناء عن العلّة مطلقاً وجوداً و عدماً يلزم أن يكون عدمهما ـ أعني الإمكان ـ علّة للفاقة إلى مطلق العلّة سواء كانت فاعلةً أو غير فاعلة.

قلت: إنّ من المستبين أنّه لايصحّ أن يكون بما هو هو علّة مستقلّة للفاقة إلى غير الجاعل و إلّا يلزم إمّا أن لايكون الصادر الأوّل بصادر أوّل و إمّا أن لايكون ما هو المستقلّ في العلّية بمستقلّ؛ و ذلک حيث إنّه لو وجد ما هو غير الفاعل من شرائط وجوده فقد لزم الأوّل و إن لم‌يوجد فتأتّى الثاني؛ و أمّا خصوصيات الافتقار إلى الشرائط و المصحّحات فناشية عن خصوصيات ذوات الممكنات لا بما هي ممكنات بل بما هي مادّية أو مجرّدة صادرة في المرتبة المتأخّرة عن الصادر الأوّل

و بالجملة: انّ للمادّيات إمكاناً آخر استعدادياً يتخصّص وجوداتها بأزمنتها المتخصّصة و اعتباراتها المتعيّنة بحسبه. فلذا تسمع الرئيس أنّه يقول: «إنّ إمكان الخير و الكمال في الموجودات عنه ـ جلّ و علا ـ مختلف؛ فإنّ امكان الخير في المعقول و الأبديات هو بخلاف إمكانه في الكائنة الفاسدة، و كلّ شيء يقبل

←

ثمّ إنّ الممكن بما هو هو نفيٌ صرفٌ. فلو اتّصف بما هو هو بالأولوية الذاتية لكان متميّزاً بحسبها؛ فيكون موجوداً قبل وجوده؛ هذا خلف.[۱]

و قد أشار إليه الشيخ في الشفاء بما حاصله:[۲] انّ مهيّة الممكن إن كانت كافيةً في كونه موجوداً كان واجباً موجوداً دائماً و إن لم‌يكف احتاج إلى غيره من[۳] العلّة؛[۴] و بعبارةٍ أُخرىٰ: إنّ الممكن إذا لم‌تكن ذاته كافيةً في وجودها يجوز[۵] أن يعدم تارةً و يوجد أُخرىٰ؛ فيكون[۶] هنالک ترجّح بلامرجّح. فتعيّن من ذلک كونه[۷] موجوداً دائماً بذاته و هل هو إلّا واجب بالذات.[۸]

و القول بـ«لزوم[۹] وجوب وجوده بتلک الأولوية الذاتية لو لم‌يحتج إلى انتفاء[۱۰] علّة خارجية مقتضية[۱۱] لما يقابله من العدم فلايلزم وجوبه الذاتي» مدفوعٌ بلزوم أن لاتكون[۱۲]

←

الخيرَ و الكمالَ بحسب ما في حدّه؛ فقد تبيّن أنّ الإمكان الذي حقيقته سلب ضرورتَي الطرفين علّة للفاقة إلى الجاعل بما هو إمكان و إلى غيره لا بما هو هو.

و من تضاعيف الكلام ظهر لک ـ إذا نظرت بعين البصيرة في المرام ـ امتناعُ الأولوية الذاتية للمهيّات الجوازية سواء قيل بكفايتها لوجود تلک المهيّات أو لم‌يقل؛ و ذلک حيث إنّه ليس الممكن بما هو ممكن إلّا لاضروريّ التقرّر و اللاتقرّر، و كون الوجود هو الخير اللائق في الواقع بحال الممكن لايخرجه عن ذلک نظراً إلى ذاته بما هو ممكن.

و أيضاً: انّ الأنسبية و الأليقية بهذا المعنى تشبه الأولوية الخارجية التي حقيقتها كون صيرورة أحد الطرفين بها لممكنٍ أولىٰ من الآخر مقيساً إلى الخارج؛ أ لايرى أنّ الاستيناس بعالم الملكوت و الاستيحاش عن عالم الناسوت هو الأليق و الأولىٰ للأنفس الإنسانية مع عدم إمكان حصولها إلّا بالتأييدات الربّانية.

۱. ح: و بالجملة: انّ الممكن قبل تحليته بصفة الموجودية نفيٌ صرفٌ؛ فلو اتّصف بما هو هو بالأولوية الذاتية لكان متميّزاً معها.

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّه لو صحّ أن تكون له الأولوية كانت متميّزةً قبل وجود ما له تلک الأولوية؛ فيكون موجوداً في العين قبل وجوده فيه، هذا خلف.

۲. ح: و انّ رئيس الصناعة أشار إلى بطلان كفاية الأولوية الذاتية في التحلية بالموجودية في شفائه بقوله.

۳. ح: إلى غيره و هو.

۴. ح: + انتهى كلامه بما حاصله أنّه إذا لم‌يكف ذاته في التحلية بصفة الوجود فيجوز.

۵. ح: ـ و بعبارةٍ أُخرىٰ انّ الممكن إذا لم‌تكن ذاته كافيةً في وجودها يجوز.

۶. ح: فيلزم.

۷. ح: فتعيّن أن يكون.

۸. ق: ـ و هل هو إلّا واجب بالذات.

۹. ح: و القولُ بأنّه يلزم.

۱۰. ح: لو لم‌يفتقر إلى عدم.

۱۱. ح: مقيضية؛ ق: ـ مقتضية.

۱۲. ق: لايكون.

تلک الأولوية كافيةً في وجوده،[۱] بل تكون محتاجةً إلى عدم علّة مقابله.[۲]

و بالجملة: انّ الممكن بما هو ممكن إذا أُخذ بذاته لم‌يكن موجوداً بل إنّما يكون كذلک[۳] من تلقاء أمر خارج عنه[۴]. فلو وجد بما له الأولوية من ذاته لكان موجوداً بذاته[۵] فلايكون ممكناً ما فرض ممكناً؛[۶] هذا خلف.

ثمّ لايخفىٰ:[۷] أنّ هذا الوجه إنّما يبطل كونَ الأولوية الذاتية كافيةً في وجوده.[۸] و قد يستدلّ على بطلانه مطلقاً بأنّ[۹] الممكن بما له من الأولوية الذاتية[۱۰] جاز عدمه و إلّا لم‌يكن ممكناً؛[۱۱] فإذا انعدم لزم رجحان المرجوح.

و يمكن المناقشة عليه[۱۲] بجواز عدمه نظراً إلى ذاته مع قطع النظر[۱۳] عن أخذه بشرط الأولوية. فلايلزم من ذلک[۱۴] رجحان المرجوح؛ و إن أُخذ بحسبها امتنع عدمه بحسبه. فلايلزم من ذلک وجوبه الذاتي. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه[۱۵] إذا امتنع عدمه بما له من[۱۶] تلک الأولوية[۱۷]؛ فترجع[۱۸] تلک الأولوية إلى الوجوب؛ و ذلک لأنّ في[۱۹] فرض عدمه معها[۲۰] تارةً و وجوده أُخرىٰ ترجّحاً[۲۱] من غير مرجِّح.

و أيضاً: إذا وجدت علّة مرجّحة لطرفٍ[۲۲] يقابله فيلزم[۲۳] أولوية كلّ من المتقابلين

---

۱. ح: «... لما يقابله ليس فليس؛ فلايكون واجباً بالذات» محسومٌ بأنّه يلزم أن لاتكون الأولوية الذاتية كافيةً في ذلک.

۲. ق: ـ بل تكون محتاجةً إلى عدم علّة مقابله.

۳. ح: بل إنّما هو كذلک.

۴. ق: ـ عنه.

۵. ح: لكان بذاته موجوداً.

۶. ح: ما فرض إمكانه.

۷. ق: ـ لايخفىٰ.

۸. ح: ثمّ لايخفىٰ أنّ هذا القول المنقول عن الرئيس ناهض على تقدير كفايتها في موجودية الممكن و إلّا فلا.

۹. ق: كافيةً في وجوده أو لم‌يكن فبأنّ.

۱۰. ح: بأنّ الممكن مع بقاء الأولوية.

۱۱. ق: ـ و إلّا لم‌يكن ممكناً.

۱۲. ح: و يمكن فيه المناقشة.

۱۳. ح: مع عزل النظر.

۱۴. ح: ـ من ذلک.

۱۵. ح: فلايلزم منه وجوبه و أنت تعلم أنّه.

۱۶. ح: عدمه بحسب.

۱۷. ح: + و شرطيتها.

۱۸. ق: فيرجع.

۱۹. ح: و ذلک حيث إنّ.

۲۰. ح: معه.

۲۱. ح، ق: ترجّح.

۲۲. ق: مرجّحة لما.

۲۳. ق: + اجتماع.

على الآخر نظراً إلى الحيثيتين التعليليّتين في ذات واحدة إلّا أن يقال: إنّ الأولوية الذاتية لوجود الشيء يتوقّف على انتفاء علّة ما يقابله من العدم.

ثمّ إنّ الإمكان لمّا كان عبارةً عن سلب ضرورة الطرفين لا على معنى أنّه يـقتضيه الممكن في ذاته بل بمعنى أنّه لا يقتضي ضرورتَهما فيصدق ذلک السلب عليه بحسبه؛ و من الظاهر أنّه فرق بين صدقه عليه باقتضائه له و بين صدقه عليه من حيث عدم اقتضائه ضرورةَ شيءٍ من الطرفين.

و من هيهنا اندفع ما قيل من اجتماع المتقابلين فيه على تقدير انتفاء الأولوية الذاتية أيضاً، و ذلک لأنّ الممكن لمّا كان بذاته مقتضياً لعدم ضرورة شيءٍ من الطرفين، و بعلّته يكون أحد طرفَيه ضرورياً؛ فيلزم اجتماع الضرورة و اللاضرورة في محلٍّ واحـدٍ و لو بحسب حيثيتَين تعليليّتَين؛ و وجه الدفع ظاهر.

و بعد اللُتيّا و التي ظهر بطلان الأولوية الذاتية للممكن مطلقاً، سواء كانت كـافيةً أو لم يكن.[1]

و قد تصدّى العلّامة الدواني لبطلانها[2] بقوله: «أقول في إثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحانَ طرفٍ؛ فهو بعينه يقتضي مرجوحيةَ الطرف المقابل، للتضايف بـين الراجـحية و المرجوحية؛ و مرجوحيته يستلزم امتناعَه، لامتناع ترجيح المرجوح، و امتناعه يستلزم وجوبَ الطرف الراجح[3] لما عرف في الطبقات؛ فتدبّر.» هذا كلامه.

---

١. ح: فيلزم أولوية المتقابلين كلّ منهما على الآخر مقيسةً إلى الحيثيتين التعليليتين لا التقييديتين في ذات المتّصف بهما.

و القول بـ«لزوم اجتماع المتقابلين في الممكن على تقدير عدم الأولوية الذاتية أيضاً بناءً على أنّ الممكن هو المقتضي لذاته لا ضرورة شيء من الطرفين و مبدأه مقتضى لضرورة أحدهما؛ فيلزم اجتماع الضـرورة و اللاضرورة في محلّ واحد و هو باطل و لو بحسب حيثيتين تعليليتين» محسومٌ بما علمت سابقاً انّ الإمكان حقيقةً سلب ضرورتَى الطرفين لا على أنّ نقيضه ذات الممكن لذاته بل على أنّه لمّا لم يـقتض شيئاً منهما فيصدق سلب ضرورتهما عنه؛ و الفرق بين صدق سلب الضرورة على الممكن باقتضائه له و بين صدقه عليه بعدم اقتضائه شيئاً من الطرفين جليّ تدبّر.

فقد استبان لک بطلان الأولوية الذاتية مطلقاً سواء قلنا بكفايتها لوجود ما هو الأولى أم لا.

٢. ح: و قد تصدّى بعض الأجلاء في استحالتها. ٣. ح: ـ و امتناعه يستلزم وجوبَ الطرف الراجح.

و أنت تعلم أنّه إن أُريد بامتناع وقوع الطرف المرجوح و امتناعه بما هو مرجوح فهو مسلّم[1] من غير أن يلزم منه امتناعه نظراً إلى ذاته؛ و إن أُريد به امتناعه نظراً إلى ذاته فهو ممنوع[2] و السند ظاهر.

و يمكن أن يقال في دفعه:[3] إنّ الممكن إذا كان ذا أولوية ذاتية لوجوده بذاته يكـون بذاته مقتضياً لمرجوحية[4] ما يقابله؛ ضرورةَ أنّ المتضايفين يستندان إلى علّة واحـدة، كالأُبوّة و البنوّة بالقياس[5] إلى الولادة.

و إذا[6] تقرّر هذا فنقول: إنّ مرجوحية ذلک المقابل لمّا استندت إلى ذاتـه[7] يكـون لا محالة ممتنعةً نظراً إليها؛ فيلزم وجوب ما يقابلها؛[8] هذا خلف.

و[9] إنّ هيهنا مقامَين:

أحدهما: إبطال[10] الأولوية الذاتية لما[11] للممكن نظراً[12] إلى شيء من[13] طرفيه[14] مع عدم[15] كفايتها له.

و ثانيهما: إبطال كفايتها في اقتضائها شيئاً[16] منهما.[17]

ثمّ إنّ هذا العلّامة[18]:

إن سلک بهذا المسلک إبطالَ الأولوية[19] على التـقدير الأوّل[20] فـيتوجّه إليـه[21] أنّ مرجوحية الطرف المقابل إنّما كانت[22] إذا لم يكن له سبب من خارج؛ فـيكون لعـدمه[23]

---

۱. ح: بما هو مرجوح فمسلّم.
۲. ح: إلى ذاته فممنوع.
۳. ح: في دفاع هذا الإشكال.
۴. ق: لرجوحية.
۵. ح: مقيسة.
۶. ق: فإذا.
۷. ح: لمّا كانت مستندةً إلى الذات.
۸. ح: وجوب مقابلها.
۹. ح: + أنت بما علمت.
۱۰. ح: الأوّل بطلان.
۱۱. ح: ـ لما.
۱۲. ح: مقيسةً.
۱۳. ق: منه.
۱۴. ح: الطرفين.
۱۵. ح: + اقتضائها و.
۱۶. ق: شيء.
۱۷. ح: و الثاني بطلان كفاية الأولوية الذاتية لشيء من الطرفين.
۱۸. ح: و انّ هذا المحقّق و.
۱۹. ح: بهذا الاستدلال لإبطال الكفاية.
۲۰. ق: + فيتوجّه على التقدير الأوّل.
۲۱. ق: ـ إليه.
۲۲. ح: ـ كانت.
۲۳. ق: لعدم.

مدخل فيه ممّا انتهى الأولوية إلى الوجوب؛[۱] هذا خلف.

و إن سلك بذلك إبطالَ الأولوية[۲] على التقدير الثاني فيتوجّه أنّه مأخوذ[۳] من كلام الشيخ[۴] ـ حسب ما حقّقناه لك ـ[۵] لكن[۶] أخذ الوجوب المطلق بدلاً عن الوجوب بالذات و هل هذا إلّا سخافة[۷] أُخرىٰ كما لايخفىٰ على الورىٰ، و نعم ما إلى هذه التدقيقات القدسية الإشارات الإيمانية التعليمية؛ فافهمها فإنّها كالأقمار في الليالي القمراء[۸] و إنّي[۹] بعون اللّه سبحانه لستُ مقلّداً لموهومات الأهواء و لا مصدِّقاً لمخيّلات التعليقة القديمة لبعض الأجلّاء و ﴿ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾.[۱۰][۱۱]

و غاية ما يمكن أن يقال من قِبَله انّه أخذ الوجوب المطلق:

لأنّه لايلزم من ذلك كونُ الممكن واجباً بالذات، بل إنّما يلزم الوجوب المطلق؛ و هو ينافي الأولويةَ الذاتيةَ.

أيضاً: لأنّ المعتبر فيها عدم انتهائها إلى حدّ الوجوب؛ هذا خلف.

و من الظاهر أنّه سخيف جدّاً لكونه من قبيل الترقّي من الأعلىٰ إلى الأدنىٰ و هذا كما ترى؛ لما علمتَ أنّ الوجود ذاته إذا اقتضته ذاتٌ مّا ـ و لو كان بما لها من الأولوية ـ يكون ذلك وجوباً بالذات. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ذلك إنّما يلزم إذ اقتضته الذات بما هي هي لا بما لها من الأولوية، و أنت تعلم أنّ الأولوية لمّا كانت مقتضاةً لتلك الذات فيكون الوجود الذي لها بما لها من ذاتها على سبيل الوجوب؛ فليتدبّر.[۱۲]

---

۱. ح: ممّا انتهى إلى الوجوب مجرّد تلك الأولوية.
۲. ح: و إن سلك بذلك لإبطالها.
۳. ح: قد أُخذ.
۴. ح: كلام الرئيس.
۵. ق: الشيخ كما تضاد.
۶. ح: ولكن.
۷. ح: و هل هو إلّا سخافة؛ ق: و هل هذا الاستحالة.
۸. ح: + كما لايخفى على الورى قائلاً بأنّي. ق: ـ كما لايخفى على الورى و نعم ما ... في الليالي القمراء.
۹. ح: ـ و إنّي.
۱۰. الحديد / ۲۱.
۱۱. ح: لبعض الأجلّاء حيث إنّ ذلك لأقوام أُخرى.
۱۲. ح: ـ و غاية ما يمكن ... فليتدبّر.

[۴۰] قال[۱]: «و لا حظّ للحدوث»[۲]

أقول[۳]: خلافاً لما عليه المتكلّمون من كون الحدوث شرطاً أو شطراً أو علّةً للحاجة إلى الجاعل. فمتى كان يكون الحاجة بحالها، ضرورةَ أنّه علّة مستقلّة لها سواء كان في آنِ الحدوث أو البقاء.

من هيهنا اندفع ما قاله بعض المتكلّمين[۴] من استغنائه في البقاء عن العلّة حيث قالوا:[۵] «إنّ الموجِد هو الذي يوجد شيئاً[۶]؛ فإذا[۷] حصل وجوده استغنى عن الموجِد.» و يحتجّون بأنّ ما حصل وجوده استغنى عن الموجِد؛ فإنّ الموجَد لايوجَد ثانياً؛ و يمثّلون لذلك مثالاً و هو أنّ الباني إذا بنى[۸] بيتاً لم يحتج البيت إلى الباني ثانياً.[۹]

و قد أجاب الشيخ عن ذلک[۱۰] «بأنّه لايقول أحد بأنّ[۱۱] الموجَد يحتاج إلى موجِدٍ يوجِده ثانياً لكن يحتاج إلى مستبقيه؛ و أمّا مثال البيت ففيه غلط؛ فإنّ البناء ليس هو علّة لوجود البيت، بل هو سبب لتحريک أجزاء البيت إلى أوضاع مختلفة تحصل[۱۲] منها صورة البيت؛ فإنّ تلک[۱۳] الحركة علّة لاجتماع تلک الأجزاء، و الاجتماع علّة لشكلٍ مّا، و حافظ تلک الأجزاء على ذلک الشكل هو طبائعها[۱۴] التي يحفظ[۱۵] بها تلک الأجسام أمكنتها؛ و أيضاً الموانع التي تمنع بعضَ الأجزاء عن الحركة إلى أماكنها الطبيعية كالأعمدة و الأساطين و الحيطان الممسكة للسقوف[۱۶]. فإذن كلّ علّة مع معلولها؛ لأنّ[۱۷] البنّاء علّة

---

۱. ح: قوله.

۲. ح: + ردّ على معشر المتكلّمين القائلين برجم الغيب و إشارة قدسية أيضاً إلى افتقار الممكن في بقائه إلى العلّة لبقاء العلّة المحوجة إلى الجاعل و سيجيىء مفصّلاً في متن الكتاب و إلى اللّه المرجع و المآب.

« و كذلک في بقاء الوجود بعد الحدوث » و بالجملة: انّ هذه الأقوام من جملة العوام قد خرجوا من نور فطرتهم الأصلية إلى الظلمات الاكتسابية بالاحتجاج على هذا المرام بما أشار إليه الرئيس بقوله: و عند الجمهور.

۳. ق: يقول.

۴. نسب الشيخ في التعليقات هذا القول إلى الجمهور.

۵. ح: ـ أقول خلافاً لما عليه ... حيث قالوا.

۶. التعليقات: سبباً.

۷. التعليقات: فإن.

۸. ح، ق: ابتنى.

۹. ح: + و يبطل حجّتهم.

۱۰. ح: ـ و قد أجاب الشيخ عن ذلک.

۱۱. التعليقات: إن.

۱۲. التعليقات و ق: بحصل.

۱۳. التعليقات: و انتهاء.

۱۴. ح: طباعها.

۱۵. التعليقات: تحفظ.

۱۶. ح، ق: الممكنة للسقوط.

۱۷. ح، ق: كان.

للحركة؛ فإذا فقد البنّاء من حيث هو بنّاء و[۱] محرّک فقدت الحركة، و فقدان الحركة نفس انتهائها، و انتهاؤها علّة لاجتماع الأجزاء، و اجتماعها على وضعٍ مّا علّة لأن يحفظ بعض تلک الأجزاء أماكنَها الطبيعية و بعضها يمنع عن زوال بعضها عن أماكنها.[۲] فإذن البنّاء علّة بالعرض للبيت[۳]، و كذلک[۴] الأب علّة بالعرض للإبن؛ فإنّه علّة لتحريک المنيّ إلى القرار ثمّ ينحفظ[۵] المنيّ في القرار بطبعه أو بمانعٍ آخر يمنعه عن السيلان و هو[۶] انضمام فم الرَّحِمِ ثمّ قبوله للصورة الإنسانية لذاته؛ و أمّا مفيد الصورة فهو واهب الصور.

فهذا نقض[۷] حجّتهم.»[۸] فلذا أشار المصنّف ـ دام ظلّه ـ بقوله:[۹] ﴿ فَمَا[۱۰] لِهٰؤلاءِ القَوْمِ لايَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيْثاً ﴾[۱۱].

ثمّ إنّ الإمكان لمّا كان علّةً للحاجة إلى الفاعل فيلزم من ذلک استيعابه لجميع الممكنات مع تخلّف ذلک في الزمان حيث يستحيل[۱۲] عدمه الطاري و إلّا لزم وجوده على تقدير عدمه؛ فإذا امتنع عدمه بحسب وجوده[۱۳] فلايكون مفتقراً في البقاء[۱۴] إلى علّة[۱۵] و إلّا يلزم كونه ممكناً و المفروض خلافه؛ هذا خلف.

و أنت تعلم[۱۶] أنّ ما يقابل عدمه الطاري[۱۷] هو رفعه[۱۸] و هو أعمّ من وجوده المستمرّ

---

۱. ح، ق: ـ بنّاء و.

۲. التعليقات: + كاللَّبِن الأوّل.

۳. ح، ق: للسبب.

۴. ح، ق: فكذلک.

۵. ح، ق: يحفظ.

۶. ح، ق: هي.

۷. التعليقات: بعض.

۸. التعليقات، صص ۱۷۷ ـ ۱۷۶.

۹. ح: فهذا نقض حجّتهم و إليه الإشارة بقول المصنّف دام ظلّه.

۱۰. ق: فهو.

۱۱. النساء / ۷۸.

۱۲. ح: يفقهون حديثاً. فإن قلت: إنّ طباع الإمكان لمّا كان علّةً للفاقة إلى الجاعل مطلقاً يلزم أن يستوعب هذا الحكم جميع ما في حيطة الإمكان، مع أنّه قد تخلّف في أمر الزمان حيث إنّه يمتنع فنائه و.

۱۳. ق: ـ و إلّا لزم وجوده على تقدير عدمه فإذا امتنع عدمه بحسب وجوده.

۱۴. ح: بقائه.

۱۵. ح: + قلت: إنّه من المستبين الفرق بين ما هو نقيض الشيء و بين ما هو أخصّ من نقيضه متشعشعاً منه.

۱۶. ح: ـ و إلّا يلزم كونه ممكناً و المفروض خلافه؛ هذا خلف؛ و أنت تعلم.

۱۷. ح: أنّ ما يقابل وجوده.

۱۸. ح: + سواء كان رفعاً مستوعباً من الآزال إلى الآباد أو رفعاً مخصوصاً طارياً؛ و استحالة الثاني لايستلزم استحالةَ ما هو أعمّ منه.

إلى الأبد أو من عدمه رأساً؛ فلايلزم من وجوب ذلك وجوبُ كلّ ما هو أخصّ منه؛[١] فالنقيض غير ممتنع و الممتنع غير نقيض.[٢]

تفصيل المقام: انّ هيهنا سبيلَين في التشكيک في أمر الزمان:

أحدهما: لزوم كونه واجباً بالذات.

و ثانيهما: كونه مفتقراً في بقائه إلى العلّة.

[استشكل بعض] بما تقريره على نظمه الطبيعي: انّ العدم الطاري للزمان لامتناعه بذاته ـ لاستلزامه وجوده على فرض عدمه ـ يوجب وجودَه البقائي بالذات على هذا التقدير و وجودَه في نفسه على ذلک التقدير.

تقرير الجواب: انّه لايلزم من استحالته بالذات إلّا وجوب مقابله ـ أي رفع عدمه الطاري ـ و هو أعمّ من وجوده البقائي المستمرّ أو الوجود في نفسه؛ فلايلزم من وجوبه وجوبُه.

و هيهنا نظر دقيق حكمي لاينبغي للعاقل أن يذهل عنه هو أنّ الموجودات التي لا قرار لها في ذاتها يكون حدوثها جملةً هو وجودها الابتدائي، كالحركة القطعية مثلاً؛ لأنّ لها حدوثها في جملة زمان لا قرار له؛ فلايكون لبقائها حصول زماني؛ و كذلک الزمان حيث إنّ وجوده من أزله إلى أبده وجود أمرٍ في نفسه، و كذلک لكلّ بعض منه وجود في حدّ نفسه هو حدوثه الابتدائي و لا بقاء له في زمان بعده و هكذا؛ و ذلک بخلاف ما عليه أمر الموجود الآني أو نفس الزماني؛ لأنّه لا انطباق له على الزمان.[٣]

ثمّ لو كان المراد من بقاء الزمان عدم انقطاعه و انقضائه[٤] فمن الظاهر أنّه ليس هو المقصود من البقاء هيهنا؛ فلايلزم من امتناع طرد عدم الطاري وجوبُ وجوده البقائي. نعم يصحّ أن يكون له بقاء آخر في وعاء الواقع المعبّر عنه بالدهر؛ و من الظاهر أنّه يشمل

---

١. ح: ـ و هو أعمّ من وجوده المستمرّ ... هو أخصّ منه.

٢. ح: + على محاذاة ما عليه رئيس الصناعة في شفائه، مع أنّک قد تحقّقت.

٣. ق: + فكذا يكون ما و للوجود.

۴. ق: انقضاصه.

جميعَ الموجودات من العاليات و السافلات الآنية و الزمانية و نفس الزمانية؛ و ذلك لئلّايلزم الامتداد في وعاء الدهر؛ فلذا قيل: إنّ المطلقتين العامّتين أو المتخالفتين بالإيجاب و السلب لم تصدق مطلقاً؛ و أمّا صدق وجود الشيء بالإطلاق العامّ بعد عدمه السابق فعلى خلاف شاكلة ما هناك؛ لبطلان الأوّل بتحقّق الثاني.

و أيضاً:[١] انّه ليس كلّ ما يلزم من فرض عدمه محالٌ أن يكون[٢] واجباً، كأمر[٣] الصادر الأوّل.[۴]

و من هيهنا لاح بطلان ما عليه بعض الأوائل من أنّ الزمان واجب بالذات.[5] فأتقِن ذلك فإنّه مع وضوحه دقيق متين.[۶]

[٤١] قال[7]: **«التي تفعل الذات و الوجود»**

أقول[8]: إشارة ملكية إلى أمرين:

أحدهما: كون متعلّق الجعل هو الذات.

و ثانيهما: انّ حدوث الحوادث من لوازم ذواتها.[٩]

و الحاصل: انّه[١٠] يجب أن تعلم أنّ كلّ معلول فله صفتان و كلّ علّة فلها[١١] صفتان. أمّا للمعلول: فأحدهما انّ وجوده مستفاد من العلّة؛ و الثاني انّ العدم يسبق ذلك الوجود؛ فيكون تعلّق المعلول بالعلّة إذن من جهة وجوده أو من جهة سبق العدم، و محال أن تكون العلّة لسبق العدم. فإنّ عدم الشيء لا علّة له إلّا عدم علّة الوجود. فليس للعلّة تأثير في

---

١. ح: ـ تفصيل المقام: انّ هيهنا سبيلَين في التشكيك في أمر الزمان ... و أيضاً.

٢. ق: محال كونه.

٣. ح: أن يكون واجباً للزوم المحال من فرض عدم.

۴. ح: + مع كونه ممكناً بحاله.

۵. ح: فقد استبان بطلان ما مال إليه بعض الأوائل من أنّ الزمان واجب الوجود لذاته.

۶. ق: ـ فأتقن ذلك فإنّه مع وضوحه دقيق متين.

٧. ح: قوله.

٨. ق: يقول و إن كان الحدوث من لوازمها.

٩. ح: + على ما إليه ما إليه إشارة الرئيس بقوله؛ ق: ـ إشارة ملكية إلى أمرين ... من لوازم ذواتها.

١٠. ح: ـ والحاصل انّه.

١١. ح: فله.

سبق العدم.

ثمّ إن لم يكن للمعلول تعلّقٌ بالعلّة من جهة الوجود لم‌يكن له تعلّقٌ بالعلّة أصلاً؛ فإذن يجب أن يكون تعلّقُ المعلولِ[1] بالعلّة من جهة الوجود لا غير.

و أمّا كون ذلک الوجود بعد العدم فإنّه لم‌يصر بعلّة؛ فإنّه لا يمكن أن يكون وجود ذلک المعلول إلّا بعد عدم و ما لا يمكن فلا علّة له. فإنّ الممتنع لا علّة له؛ فليس لوجوده من بعد عدمٍ سببٌ من حيث هو وجود بعد عدم. فإنّ هذا الوجود لا يمكن أن يكون إلّا بعد عدم. فإنّ الوجود[2] الذي سبقه العدم بذاته فلا علّة له؛ فلا إمكان لوجوده بعد عدم من حيث[3] هو بعد العدم، و إنّما الإمكان لوجود من حيث هو وجود فحسب. فأمّا كونه بعد العدم فهو ضروريّ لا ممكن.[4]

و بالجملة: انّه إذا وجد شيء عن أرادة حاصلة فحقّ أن يقال: إنّ ذلک الشيء موجود؛ فعلّته علّة ذلک الشيء المراد من جهة حصول إرادته و حصول مراده. فأمّا حصول الإرادة و المراد بعد أن لم‌يكن فلا تأثير للعلّة فيه. فإنّ مثل هذا الحصول واجب على ما ذكرنا.

فإذن حصول الموجود هو متعلّق بحصول العلّة و كون العلّة علّةً و وجود الشيء من علّته و كون العلّة علّةً غير معيّن[5] للعلّية من حيث هي علّة. فكون العلّة علّةً هو أن تصير[6] علّةً و العلّية غير ذلک و هو أنّه علّة كما أنّ كون الوجود هو غير نفس الوجود. فكون العلّة

---

١. ق: ـ تعلّق بالعلّة من جهة الوجود ... تعلّق المعلول. ٢. ق: + و.

٣. ق: ـ حيث.

۴. ح: + فالمعلول يحتاج إذن إلى العلّة في وجوده و هو ممكن أو إمكانه في وجوده فقط؛ فلا حاجة إلى العلّة في أن يكون بعد العدم؛ فإنّ هذا المعنى هو واجب لذلک الوجود، و ما كان واجباً لم‌يحتج إلى علّة من خارج و الشيء لا يتغيّر جوهره و لمّا كان المعلول محتاجاً إلى العلّة في وجوده و متعلّقاً بها من هذه الجهة وجب أن يكون مثل هذا الوجود دائماً محتاجاً إلى العلّة، و هذه الصفة مقوّمة لمثل هذا الوجود أعني الحاجة إلى العلّة؛ فإذن المعلول في أنّه يحتاج في وجوده إلى العلّة مقوّم ذلک و إلّا كان واجباً بذاته و لم‌يكن واجباً بغيره؛ فإذن العلّة علّة الوجود؛ و أمّا سبق العدم فعلّته انّ تلک العلّة لم‌تكن موجودةً لا شيء آخر؛ فتكون العلّة لها حالتان: إحدٰيهما أن لم‌يكن سبب الوجود؛ و الأُخرىٰ أن صار في ذلک الوقت سبباً للوجود؛ فإذن علّتها تسبق العدم و هو لا كونها علّة للوجود و لا علّيتها ليست هي علّة.

۵. ق: ـ معيّن. ۶. ق: يصير.

علّةً هو مقابل لكون المعلول موجوداً لا ليصير المعلول موجوداً؛ فوجود العلّة مقابل لوجود المعلول، و صيرورة العلّة علّةً مقابلةٌ لصيرورة المعلول موجوداً.

فقد استبان:[۱] أنّ كون الشيء فاعلاً بالفعل بإزاء كون المعلول كذلک،[۲] و كونه[۳] بالقوّة بإزاء كون المعلول بالقوّة. فإن أردت بالفاعل ما يصير به الشيء موجوداً لا ما يتعلّق به وجود الشيء كان الفاعل[۴] هو ما يصير فاعلاً. فيكون العلّة هو ما يصير علّةً بعد أن لم يكن علّةً لا ما هو علّة. فإنّ معنى قولهم: «العلّة ما يصير به الشيء موجوداً» هو ما يصير علّةً بعد أن لم يكن،[۵] لا ما يتعلّق به وجود المعلول؛ و وجود المعلول يتعيّن[۶] بعلّية العلّة مطلقاً، و أمّا صيرورة وجود المعلول فتعيّن[۷] بصيرورة العلّة علّةً.

[۴۲] قال: «الشيء ما لم‌يجب لم‌يتجوهر»

أقول:[۸] و حاصل الكلام: انّ الشيء[۹] ما[۱۰] لم تجب تجوهره من تلقاء[۱۱] جاعله[۱۲] لم‌يتجوهر؛ و ذلک بأن[۱۳] يقال: إنّه إذا تحقّقت علّته التامّة يجب تجوهره و إلّا فلايخلو[۱۴]:

إمّا أن يكون تجوهره و لا تجوهره متساويين[۱۵]؛ فيكون حاله معها كحاله لا معها؛ فلايكون ما فرضت علّةً[۱۶] بعلّةٍ.

---

۱. ح: فقد تلخّص من تضاعيف الكلام.
۲. ح: كون المعلول بالفعل.
۳. ق: ـ كونه.
۴. ق: ـ ما يصير به الشيء موجوداً لا ما يتعلّق به وجود الشيء كان الفاعل.
۵. ح: + علّة.
۶. ح: متعيّن.
۷. ح: فمتعيّن.
۸. ق: + أي لم‌يتقرّر لا صيرورة جوهراً؛ أي نحلّله إلى بسائطه التي هي جواهر. لأنّ الجوهر أبسط من النوع المركّب منه لكونه جنساً له و جنس الشيء أبسط منه. فإذا تحلّل إلى بسائطه في العقل و الوجود فقد صار جوهراً بسيطاً؛ فيصدق عليه أنّه تجوهر.
۹. ح: ـ لم‌يتقرّر لا صيرورة جوهراً.....و حاصل الكلام انّ الشيء.
۱۰. ح: أي ما.
۱۱. ق: ـ تلقاء.
۱۲. ح: علّته التامّة.
۱۳. ح: و بيان ذلک أن.
۱۴. ح: ـ فلايخلو.
۱۵. ح، ق: متساويتين.
۱۶. ح: علّيته.

و إمّا أن يترجّح أحدهما من دون انتهائه[۱] إلى حدّ الوجوب و ساهرته.[۲] فيمكن وقوع ما يقابله من اللاتجوهر مع مرجوحيّته[۳] في وقت تحقّق[۴] تمام العلّة. فيجوز أن يفرض تجوهره في بُرهةٍ من ذلک الزمان و لا تجوهره في برهةٍ أُخرىٰ[۵]؛ فاختصاص[۶] إحدى[۷] البرهتَين بتجوهره إن لم‌يكن لمرجِّحٍ يوجد في[۸] الأُخرىٰ[۹] لزم ترجّحُ أحد المتساويَين[۱۰] على الآخر بلا مرجِّحٍ، لوجود الأولوية الحاصلة من العلّة فيهما على السواء[۱۱]؛ و إن كان ذلک[۱۲] لمرجّحٍ لم‌يوجد في برهةٍ أُخرىٰ[۱۳] لم‌يكن ما فرض علّة تامّة للتجوهر علّة تامّة له، هذا خلف.

فقد لاح:[۱۴] أنّه إذا لم‌يجب تجوهر المتجوهر لم‌يتجوهر[۱۵] و إلّا لزم إمّا ترجّحٌ من دون[۱۶] مرجِّحٍ و إمّا عدم ما يكون علّة تامّة بعلّةٍ تامّةٍ.

و هذا الحكم يعمّ الممكنات بما هي ممكنات[۱۷] و إن كان بعض منها كالزمان نفسه تأبى عن ذلک[۱۸] بما هو هو؛ و ذلک حيث[۱۹] إنّ الخصوصيات ملغاة[۲۰] في الأحكام الواقعية و إن كانت[۲۱] مناطةً لخصوصيات الأحكام النفس الأمرية، كما أنّ خصوصية قيد الشيء معتبرة في خصوصية فرديته و إن كان لايتنافي فرديته المطلقة.[۲۲]

---

۱. ح: من غير أن ينتهي.
۲. ح: ـ و ساهرته.
۳. ح: فيمكن وقوع الطرف المقابل مع كونه مرجوحاً.
۴. ق: ـ تحقّق.
۵. ح: + منه.
۶. ق: في الأُخرى باختصاص.
۷. ق: أحد.
۸. ق: يوجد فيه.
۹. ق : ـ الأُخرى.
۱۰. ح: المتساويتين.
۱۱. ح: السويّة.
۱۲. ح: ـ ذلک.
۱۳. ح: البرهة الأُخرى.
۱۴. ح: فقد استبان.
۱۵. ح: لم‌يوجد.
۱۶. ح: من غير.
۱۷. ح: و هذا الحكم سواسيّ النسبة إلى جميع الذرّات و الممكنات بما هي ممكنة؛ و إن كانت خصوصية بعض الممكنات.
۱۸. ح: + و لايصعب عليک بإعمال قاعدة قسطاس الفردية في دفع أنحاء هذا الإشكال على سبيل الرويّة بأن تقول.
۱۹. ح: ـ بما هو هو و ذلک حيث.
۲۰. ق: لاغية.
۲۱. ق: كان.
۲۲. ح: و إن كانت مناطةً لخصوصيات الأحكام النفس الأمرية. ألايرى أنّ خصوصية القيد مناط لخصوصية الفرد مع أنّ المعتبر في مطلقِ الفرد مطلقُ القيد حسب ما علمت في الطبقات.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ تجوهر المعلول واجب بالعلّة و بالقياس إليها معاً. أمّا الأوّل فظاهر و أمّا الثاني فلأنّ ذاتها تأبى عن أن يكون بدونه.[۱]

و هذا[۲] الحكم جارٍ في علّة تجوهر الشيء بالقياس إليه أيضاً؛ و قد أشار إلى ذلك المصنّف ـ دام ظلّه ـ حيث قال:[۳] «و يجب أن يجب[۴] المجعول[۵] بجاعله التامّ و بالقياس إليه جميعاً و جاعله التامّ لا به بل بالقياس إليه فقط.[۶]»[۷]

ثمّ إنّ تفصيل هذا المرام هو[۸] أنّه يجب تجوهر المعلول بعلّته التامّة[۹] و إلّا لجاز لا تجوهره بدلاً عن تجوهره؛ فلايخلو:

إمّا أن يكون مساوياً لتجوهره؛ فيكون تجوهر الشيء مع جاعله[۱۰] كلا تجوهره معه[۱۱].

أو مرجوحاً فيلزم وقوعُ المرجوح.

و من الظاهر أنّه مسلك في جميع خصوصيات الزمانيات و الآنيات و كذلك الزمان نفسه بهويّاتها الشخصية؛ و بهذا[۱۲] اندفع الإشكال بعدم جريان هذا الاستدلال في الموجودات الآنية و الزمان نفسه؛ فأتقن هذا و لاتكن ممّن يتّخذ المضلّين عضداً.[۱۳]

و قد أشار المصنّف ـ دام تعليمه ـ إلى جملة ذلك حيث قال:[۱۴] «فإذ هي ما[۱۵] لم تبلغ نصابَ البتّ و الجبّ لم يكن[۱۶] يمتنع معها و بحسبها التقرّر و اللاتقرّر و الصدور و

---

۱. ح: فإذا تقرر هذا فنقول: إنّ تجوهر المعلول واجب بالقياس إلى العلّة و بالعلّة. أمّا الثاني فغنيّ عن البيان كما لايخفىٰ على أهل العرفان و أمّا الأوّل فلأنّ تجوهره يأبى عن أن يكون بدونها.

۲. ق: فهذا.

۳. ح: في علّة التجوهر مقيسةً إليه؛ و إلى جملة ذلك أشار المصنّف ـ دام بقائه ـ بقوله الشريف.

۴. ق: ـ أن يجب.

۵. ح: المعلول.

۶. ح: + و لمّا كان هذا المرام أقصىٰ ما يركن إليه الأعلام فبالحريّ أن نتوجّه إليه تارةً أُخرىٰ فنقول.

۷. راجع ص ۲۱۳.

۸. ح: ـ ثمّ إنّ تفصيل هذا المرام هو.

۹. ح: عن علّته التامّة.

۱۰. ح: مع علّته.

۱۱. ح: معها.

۱۲. ح: و من المستبين أنّ هذا المسلك ناهض الحكم على جميع الخصوصيات من الزمان و الآنيات بهويّاتها الشخصية كما لايخفىٰ على ذوى الرويّة؛ تدبّر تعرف أنّه قد.

۱۳. ق: ـ نفسه؛ فأتقن هذا و لاتكن ممّن يتّخذ المضلّين عضداً.

۱۴. ح: و نعم ما إليه الإشارة التعليمية بقوله الشريف.

۱۵. تقويم‌الإيمان: ـ ما.

۱۶. ح: لم‌يمكن.

اللاصدور»[۱] و ذلک علی أن یفرض کلّ[۲] منهما بدلاً عن الآخر و إلّا لما کانت الأولویة أولویةً بل انتقلت إلی الوجوب،[۳] هذا خلف کما لایخفیٰ؛ و إن کان الأوّل أولیٰ.[۴]

ثمّ إنّ الوجوب[۵] لمّا کانت[۶] نسبته إلی الموجود المستند إلی جاعله[۷] التامّ[۸] نسبة اللوازم المنتزعة عنه و کذلک نسبته إلی ذلک الجاعل؛[۹] فیعبّر عنه بالإیجاب لکونه شأناً من شئونه و اعتباراً من اعتباراته؛ فلایکون من الأُمور التي یتوقّف علیها الجعل و التأثیر[۱۰] و[۱۱] انّ کون[۱۲] الشيء ما لم یجب لم یوجد و بالعکس یرجع[۱۳] إلی التلازم.

و القول بأنّ الوجوب من الصفات السابقة علی الوجود إنّما[۱۴] یکون کذلک من حیث[۱۵] کونه شأناً من شئون جاعله المتقدّم[۱۶] علیه، و ما مع المتقدّم لایلزم أن یکون متقدّماً.

و إذا تقرّر هذا ظهر أنّ نسبة الوجوبات إلی الوجوب الأوّل إلی لا نهایة نسبةُ اللزومات إلی اللزوم الأوّل في عدم تناهیها[۱۷] اللّایقفی. مثلاً إنّ للزوم الحرارة للنار لزوماً آخر بین هذا اللزوم و بین النار و هکذا إلی ما لایتناهی بحسب ما یفرضه العقل[۱۸]؛ و إلی هذا أشار المصنّف ـ دام ظلّه ـ بقوله:[۱۹] «و کفیٰ لتحقّق وجوب الوجوب و وجوب وجوب الوجوب[۲۰] متمادیاً إلی حیث یستطیعه لحاظ العقل.»[۲۱]

---

۱. راجع ص ۲۱۳.
۲. ح: «... الصدور و اللاصدور» بعنی فرض کلّ.
۳. ح: إلی حقیقة وجوبیة.
۴. ح: هذا خلف؛ و لمّا سطع شمس التحقیق عن الأُفق العلیٰ أفل ما حقّقه بعض الأجلّاء في أُفق الفناء و غرب في قاف حسرة العقلي.
۵. ح: ـ ثمّ إنّ الوجوب.
۶. ح: لمّا کان الوجوب.
۷. ح: الجاعل.
۸. ح: ـ التامّ.
۹. ح: المنتزعة عنه و کذا نسبته إلی الجاعل التامّ.
۱۰. ح: یتوقّف الجعل و التأثیر علیها.
۱۱. ح: + ما تسمع.
۱۲. ح: ـ کون.
۱۳. ح: فراجع.
۱۴. ح: + بحسب.
۱۵. ح: ـ یکون کذلک من حیث.
۱۶. ق: المقدّم.
۱۷. ح: في لاتناهیها.
۱۸. ح: ـ العقل.
۱۹. ح: و إلیه الإشارة التعلیمیة بقوله الشریف.
۲۰. ح: وجوب الوجوب و وجوب الوجوب الوجوب.
۲۱. راجع ص ۲۱۳.

ثمّ إنّ الأولوية الخارجية لمّا كانت من العلل نظراً إلى المعلولات الخارجية[۱] فتكون[۲] لا محالة متقدّمةً عليها؛ فيرجع ذلک إلى التسلسل العددي[۳] كما لايخفىٰ على الورىٰ،[۴] و إليه الإشارة أوّلاً بقوله[۵] الشريف: «و أمّا الأولويـة الغـير الوجـوبية عـلى مـا يـحسبه المتكلّفون الخارصون بالظنّ ما لايعلمون»[۶].

و قوله هذا إشارة إلى ما يرد على بعض الأجلّاء[۷] حيث قال: «لِمَ لايجوز أن يكون اقتضاؤه لتلک الأولوية على سبيل الأولوية و هكذا إلى حيث ينقطع الاعتبار.»

و أشار ثانياً إلى أنّ كون[۸] ذلک التسلسل بالفعل على فرض عدم استحالته في نفسه لايفي بالمطلوب أيضاً؛ لكون[۹] تلک السلسلة الغير المتناهية[۱۰] مشاركة للمعلول الذي فُرض وجوده أوّلاً في جواز فرضِ عدمها فيها[۱۱] بدلاً عن وجودها.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ تلک السلسلة من الأولويات إمّا يجوز عـدمها بـدلاً عـن وجودها[۱۲] أم لا. فعلى الأوّل تجويز وقوع المرجوح، و على الثـاني الانـتهاء إلى حـدّ الوجوب. فلاتكون[۱۳] تلک الأولويات أولويات[۱۴]؛ و قد أشـار إليـه الحكـيم الطـوسي ـقدّس سرّه القدّوسي ـ في شرح الإشارات[۱۵] حيث قال:[۱۶] «و يلزم منه أن لايكون مـا فُرض سبباً بسببٍ و هو محال.[۱۷]»[۱۸] هذا كلامه.[۱۹]

---

۱. ح: ثمّ لمّا كانت الأولوية الخارجية من العلل للمعلولات العينية.

۲. ق: يكون.

۳. ح: فيرجع التسلسل فيها إلى التسلسل بالفعل.

۴. ق: ـ كما لايخفىٰ على الورىٰ.

۵. ق: ـ الشريف.

۶. راجع ص ۲۱۳.

۷. ح: و قوله: «المتكلّفون» إشارة إلى أنّ بعض الأجلّاء مع أتباعه من الأقوام لفي ضلاله القديم و ذلک.

۸. ح: و ثانياً إلى.

۹. ح: أيضاً لأنّ.

۱۰. ح: السلسلة الذاهبة إلى لا نهاية.

۱۱. ح: في جواز فرض العدم عليها.

۱۲. ح: وجوداتها.

۱۳. ق: فلايكون.

۱۴. ح: بأولويات.

۱۵. ق: شرحه للإشارات.

۱۶. ح: و قد أشار إليه نصير الحكماء ـ عليه رحمة الملک العلى ـ في شرح الإشارات بقوله الشريف.

۱۷. ح، ق: ـ و هو محال.

۱۸. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۲۱.

۱۹. ح: ـ هذا كلامه.

قال المعلّم الثاني أبونصر الفارابي[١]: «إنّه لو حصل سلسلة الموجودات[٢] بلاوجوبٍ[٣] لزم إمّا إيجابُ الشيء نفسه و ذلک فاحش و إمّا صحّةُ عدمه بنفسه و هو أفحش.» انتهیٰ کلامه.[۴]

و لايخفیٰ جوازُ توجيه ذلک بأنّه لو لم‌يكن الوجوب لوجود المعلول بل كفت لذلک الأولويةُ الخارجيةُ فلايخلو: إمّا أن يكون هناک أولوية لطرف الوجود أو لطرف العدم، و على التقديرين يمتنع[٥] وجوده. أمّا على الأوّل فلأنّه لامحالة يجوز فرضُ عدمه تارةً و وجوده أُخرىٰ في قطعتَين من زمانٍ يكون فيه الأولوية. فوقوعه في إحديٰهما دون الأُخرى ترجّحٌ من غير مرجّحٍ؛ و هل هذا إلّا في قوّة إيجاد الشيء لنفسه و هو فاحش؟! و على الثاني وقوع المرجوح و هل هذا إلّا أفحش؟!

و أمّا توجيهه بوجهٍ آخر فهو أن يحمل الوجوب هناک على الوجوب بالذات؛ و ذلک على أن يكون من مسالک إثبات وجوده ـ تعالى ـ بأنّه لو لم‌يكن لم‌يكن شيء من الموجودات و إن كانت متماديةً إلى لانهايةٍ و إلّا لكانت موجِدةً لأنفسها على تقدير أن يكون هنالک صحّة وجودها و هو فاحش؛ و على تقدير عدمها و الحال هذه يكون أفحش.[۶]

فإن قلتَ: إنّه لايلزم من استحالة[٧] عدم تلک السلسلة بدلاً عنها وجوبُها[٨]، لكونه أخصّ من مقابله؛ أعني العدمَ[٩] المطلقَ.

قلتُ: من الظاهر أنّ ما يقابل[١٠] وجود الشيء بحسب الأولوية عدمُه بحسب تلک الأولوية على طريق[١١] نفي المقيّد لا النفي المقيّد، و إليه أشار بقوله ـ دام ظلّه ـ:[١٢] «و

---

١. ق: ـ أبونصر الفارابي.
٢. ق: الموجوداة.
٣. ح: ـ بلاوجوب.
۴. ح: هذا كلامه.
٥. ق: يمنع.
۶. ح: ـ و لايخفى ... يكون أفحش.
٧. ح: من امتناع.
٨. ح: بدلاً عنها وجوب تلک السلسلة.
٩. ح: عدمها.
١٠. ح: من المستبين أنّ مقابل.
١١. ح: على سبيل.
١٢. ح: لا النفي المقيّد؛ و صرّح بعد ما أشار إليه تصريحات لطيفة بقوله الشريف.

يتمادي الأمر ذاهباً إلى لا نهاية، و الأولويات المتمادية إلى لا نهاية بأسرها على شاكلة الأولوية الأولىٰ في حكم عدم الإغناء.»[۱] و إنّما أختار[۲] «إلى لا نهاية» بدلاً عن «لا إلى نهاية»[۳] تنبيهاً على لزوم التسلسل بالفعل[۴] العددي لا اللايقفي[۵].

و بالجملة: انّ العلّامة الدواني[۶] بعد ما ذهب إلى علّية الأولوية لم‌يصحّ منه أن يجعل علّتها أولويةً أُخرىٰ متأخّرةً عنها قياساً إلى ما عليه أمر الوجوب[۷]، لكونه من العوارض المتأخّرة و الاعتبارات[۸] اللاحقة؛ و كذا وجوب وجوبه و وجوب وجوب وجوبه؛ و كأنّ من سلّم[۹] أوّلاً علّيةَ الأولوية للوجود قد وقع[۱۰] في سلسلةٍ لا يتناهي آحادها[۱۱] بالفعل و إذا حكم بكون[۱۲] آحادها لا يقفيةً[۱۳] فقد قال بالتناقض.[۱۴]

و نظير ذلک بوجهٍ مّا ما عليه[۱۵] القائلون بالقدم من كون[۱۶] حدوث الحادث مفتقراً[۱۷] إلى وضعٍ و ذلک أيضاً إلى وضعٍ و هكذا، فيلزم تمادي الأوضاع و العلل بالفعل إلى ما لا يتناهى و إن لم‌يكن مجتمعةً معاً.[۱۸]

[۴۳] قال: «و يستميز الصدور من اللاصدور»

أقول: «مِزتُ الشيء أميزُهُ مَيزاً عزلته و فرزته، و كذلک مَيَّزتُه تمييزاً[۱۹] فانماز و امتاز و تميّز و استماز كلّه بمعنى» على ما في الصحاح.[۲۰][۲۱]

---

۱. راجع ص ۲۱۴.
۲. ح: + دام ظلّه.
۳. ق: و إنّما اختار بدل قوله: «لا إلى نهاية» «إلى لا نهاية».
۴. ح: ـ بالفعل.
۵. ق: اللاينفي.
۶. ح: و بالجملة: انّ بعض الأجلّاء.
۷. ح: ما عليه شاكلة الوجوب.
۸. ح: + الطريّة.
۹. ق: من مسلّم.
۱۰. ح: للموجودية فقد وقع.
۱۱. ح: أجزائها.
۱۲. ق: يكون.
۱۳. ح: و إذا سار إلى كون عدد آحادها لايقفياً.
۱۴. ح: + و ذلک حيث إنّ من ركب مَيْنَ [كذا في المتن] و عَمْياء خَبَطَ خَبْطَ عَشواء.
۱۵. ح: ما ذهب إليه.
۱۶. ح: من أنّ.
۱۷. ح: مفتقر.
۱۸. ح: إلى وضع و ذلک أيضاً إلى وضع إلى لا نهاية عددية لعلاقة الفاقة و الاحتياج؛ و أمّا سنّة القول بالحدوث فعلى شاكلة أُخرىٰ؛ و إيراد تحقيقه هيهنا ممّا يوجب البُعد عمّا نحن بصدده كما لا يخفى.
۱۹. ح، ق: تميّزاً.
۲۰. ق: ـ على ما في الصحاح.
۲۱. الصحاح، ج۲، ص ۸۹۷.

[٤٤] قال: «التالدة»

أقول: «التالد»[١] المال[٢] القديم الأصلي[٣] الذي وُلِد عندک، و هو نقيض الطارف على ما في الصحاح.[۴][۵]

[٤٥] قال: «و أخيرة الضرورات السبع»

أقول: لمّا حقّق المصنّف ـ دام بقائه ـ هذه الضرورات في[۶] كتاب الأُفق المبين على الوجه الأتقن المتين؛ و ذلک على محاذاة ما قد حقّقها الرئيس في كتابَيه الشفاء و الإشارات فبالحريّ أن نذكر منه ما في نجاته ما سوى الأخيرة هيهنا ليحيط به الناظر الأمين. فنقول:[٧] إنّ[٨] الشيخ قال: «إنّ[٩] الضروري[١٠] على ستّة أوجه يشترک كلّها في الدوام:

فأوّل[١١] ذلک أن يكون الحمل دائماً لم يزل و لا يزال،[١٢] كقولنا: «اللّه[١٣] حيّ».

و الثاني: أن يكون مادام ذات الموضوع موجوداً لم يفسد[١۴]، كقولنا: «كلّ إنسان بالضرورة حيوان» أي كلّ واحد من الناس دائماً حيوان مادام ذاته موجوداً،[١۵] ليس دائماً بلاشرط[١۶] حتّى يكون حيواناً لم يزل و لا يزال قبل كونه و بعد فساده.

و الأوّل و الثاني هما المستعملان و المرادان إذا قيل: إيجاب أو سلب ضروري؛ و

---

١. ح: التال.
٢. ق: للال.
٣. ح، ق: ـ الأصليّ.
۴. الصحاح، ج ١، ص ۴۵٠.
۵. ق: ـ على ما في الصحاح.
۶. ق: لمّا حقّق المصنّف ـ دام ظلّه ـ هذه الضرورات في غير موضع.
٧. ق: ـ كتاب الأفق المبين ....الناظر الأمين فنقول.
٨. ق: ثمّ إنّ.
٩. ح: ـ إنّ الشيخ قال: إنّ.
١٠. النجاة: انّ الحمل الضروري.
١١. ق: فاول.
١٢. ح: + أي من غير تقييد أصلاً لا بالوصف و لا مع الوصف.
١٣. النجاة: + تعالى.
١۴. النجاة: لم تفسد.
١۵. ح: + فيكون هناک لا محالة تقيّدٌ مّا لا بالوصف ولكن مع الوصف.
١۶. ق: ليس دائماً شرط.

يعمّهما من جهةٍ مّا[1] معنى واحد و هو الضرورة مادامت[2] ذات الموضوع موجودةً: إمّا دائماً إن كانت الذات توجد دائماً و إمّا مدّةً مّا إن كانت الذات قد تفسد.

و أمّا الثالث: فأن يكون ذلک مادام ذات الموضوع موصوفةً بالصفة التي جعلت موضوعةً معها لا مادامت ذات الموضوع موجودةً، مثل قولک: «كلّ أبيض فهو ذو لون مفرِّق للبصر بالضرورة» أي لا دائماً لم‌يزل و لايزال، و أيضاً مادام ذات ذلک الشيء الأبيض موجودةً حتّى أنّ تلک الذات إذا بقيت و لم تفسد لكنّ البياض زال عنها فقد توصف[3] بأنّها ذات لونٍ مفرِّق للبصر بالضرورة، بل إنّ هذه الضرورة تدوم لا مادامت الذات[4] موجودةً و لكن موصوفة بالبياض.

و أمّا الرابع: فأن يكون ذلک مادام الحمل موجوداً، و ليس له ضرورة بلا هذا الشرط، كقولک: «إنّ زيداً بالضرورة ماشٍ مادام ماشياً[5]» إذ ليس يمكن أن لايكون ماشياً[6] و هو يمشي.

و أمّا الخامس: فأن[7] يكون بالضرورة[8] وقتاً مّا معيّناً[9] لابدّ منه[10]، كقولنا: «إنّ القمر ينكسف بالضرورة» و لكن ليس دائماً، بل وقتاً مّا معيّناً بعينه.[11]

و السادس: أن يكون بالضرورة وقتاً مّا و لكن غير معيّن، كقولک: «كلّ إنسان فإنّه بالضرورة يتنفّس[12]» أي وقتاً مّا و ليس دائماً و لا وقتاً بعينه.

و هذه الأقسام الأربعة فإنّها إذا لم‌يشترط فيها[13] شرطٌ مّا فإنّ الحمل فيها يسمّى مطلقاً، و إن اشترطت فيها جهة الضرورة، كان الأولىٰ أن تكون الجهة جزءاً من المحمول

---

۱. ح، ق: ـ ما.
۲. ق: مادام.
۳. ق: قد يوصف.
۴. ح، ق: ـ الذات.
۵. ق: شيا.
۶. ح: إذ ليس يمكن أن يكون لا ماشياً؛ ق: إذ ليس يمكن أن يكون لاشار.
۷. ق: بأن.
۸. النجاة: فأن تكون الضرورة.
۹. ح، ق: + انّه.
۱۰. ق: عنه.
۱۱. النجاة: بل وقتاً مّا بعينه معيّناً.
۱۲. ق: تتنفّس.
۱۳. ح: ـ فيها.

لا جهة داخلة على المحمول؛ و ذلک لأنّ المحمول في ذلک لايكون وحده محمولاً، بل مع[1] زوائد و تلک الزوائد مع[2] المحمول لايعقل كشيءٍ واحدٍ ما لم تكن[3] فيها الجهة على أنّها كالبعض[4] منها.»[5]

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ[6] جعل القسم الأوّل من هـذه الأقسـام الضرورة[7] الذاتية السرمدية المطلقة التي لا بالوصف و لا مع الوصف؛ لاستغنائه عن كلّ واحد منهما في اتّصافه بذلک؛ و ذلک لأنّ ذاته بذاته مطابق لحمل الصفات الكمالية[8] و السمات الجلالية؛ فلذا قيل:[9] إنّه علم كلّه و قدرة كلّه، إرادة كلّه، قدّوس واحد بذاته.[10]

و القسم الثاني على قسمين:

أحدهما: ما[11] ذكره الشيخ[12] هيهنا.

و ثانيهما: الزوجية نظراً إلى الأربعة؛[13] لأنّهما[14] متشاركان في ضرورة ثبوت المحمول لذات كلّ واحد[15] منهما لذاته سواء كان باقتضائها له لكونه من ذاتياته كما في الثاني[16] لكون لوازم المهيّة مستندةً إليها من دون[17] مدخلية مطلق الوجود كما هو الحقّ أو عدم[18] اقتضائها له لكونه من ذاتياته كما في الأوّل. فتكون[19] الضرورة الذاتية فيهما مع الوصف؛ أي الموجودية[20] لكونها[21] أوّل ما ينتزع منها لا بالوصف.

و الحاصل: انّ صفاته الجمالية له ـ تعالى ـ بعقد ضروري على الإطلاق لا بالوصف و

---

۱. ق: في.
۲. ق: على.
۳. ق و النجاة: لم‌يكن.
۴. ق: كالبيص.
۵. النجاة: صص ۳۷ ـ ۳۵.
۶. ق: ـ دام ظلّه.
۷. ح: الضرورية.
۸. ح: + حيث ما تسمع.
۹. ح: ـ و السمات الجلالية فلذا قيل.
۱۰. ح: ـ قدّوس واحد بذاته.
۱۱. ق: ـ ما.
۱۲. ح: ما ذكره رئيس الصناعة.
۱۳. ح: و ثانيهما الأربعة زوج.
۱۴. ح: حيث إنّهما.
۱۵. ق: ـ واحد.
۱۶. ق: باقتضائها له كما في‌الثاني كما في الثاني.
۱۷. ح: بدون.
۱۸. ق: عدوم.
۱۹. ق: فيكون.
۲۰. ق: الوجود.
۲۱. ق: لكونه.

لا مع الوصف لكون الوجود عينَه ـ تعالى ـ و قد يعبّر عن ذلک بالضرورة السرمدية.

و كذلک الأمر في صفاته الجلالية ككونه واحداً أحداً قدّوساً لا جوهراً و لا عرضاً بعقد سلبي؛ لأنّه أيضاً ضروري سرمدي لا مع الوصف و لا بالوصف.

و من هيهنا قد لاح أنّ مطابق الصفات ـ جلالها و جمالها ـ ليس إلّا ذاته الحقّة من كلّ جهةٍ و أنّ العقد السرمدي على الإطلاق إمّا موجب و إمّا سالب و إمّا عقد سلبي ضروري مع الوصف لا بالوصف، كقولنا: «الإنسان من حيث هو إنسان ليس بجمادٍ» فإنّه يصدق مع وجود الإنسان و إن لم‌يصدق بوجوده.

و القولُ بأنّ السالبة لايقتضي الوجودَ مطلقاً محمولٌ على السالبة بما هي سالبة و إن اقتضت ذلک بطباع الحمل بما هو حمل[1] و لكن بقي أنّه لعلّ متوهّماً يتوهّم أنّ ما ذكره المصنّف ـ دام ظلّه ـ يخالف ما عليه الشيخ[2] في إطلاق الضرورة الذاتية مع الوصف على الضرورة الذاتية السرمدية، حيث جوّز الشيخ هيهنا ذلک حيث قال[3]: «و يعمّهما[4] من جهة».[5]

و أمّا المصنّف ـ دام ظلّه ـ[6] فقد حكم باستحالة ذلک تنبيهاً على أنّ ذاته بذاته لمّا كان مطابَق الوجود فيشبه أن يكون هو الوجود[7] كلّه و أمّا ما سواه من الممكنات فلمّا لم يكن شيء منها[8] مطابَق انتزاعه[9] و إن كان ممّا ينتزع عنه[10] فيشبه[11] أن يكون صدق شيء من المحمولات التي غيره عليه تارةً بالوصف و اُخرىٰ مع الوصف لا بالوصف،[12] و لكن إذا كانت البصيرة متثقّفةً لم‌يكن هذا التوهّم إلّا مِن[13] الأوهام الساقطة المضمحلّة رأساً.

ثمّ لايخفىٰ:[14] أنّ مدخلية الوصف بالعرض أشدّ في اتّصاف المهيّة بلوازمها[15] المترتّبة

---

۱. ح: ـ و الحاصل.....بما هو حمل.

۲. ح: يتوهّم المخالفة بينهما.

۳. ح: حيث أن جوّز الرئيس هيهنا ذلک بقوله.

۴. ق: يعمّها.

۵. ق: + أقول.

۶. ق: ـ دام ظلّه.

۷. ق: الموجود.

۸. ق: ـ شيء منها.

۹. ق: مطابق ذلک الانتزاع.

۱۰. ق: ـ و إن كان ممّا ينتزع عنه.

۱۱. ق: فجدير.

۱۲. ق: تارةً بالوصف و تارةً مع الوصف له بالوصف.

۱۳. ق: ـ إلّا من.

۱۴. ح: ثمّ اعلم.

۱۵. ق: لوازمها.

عليها من اتّصافها بذاتياتها المضمّنة فيها لكونها متقدّمةً عليها بخلاف تلك اللوازم حيث إنّها[1] متأخّرة[2] عنها فيشاركها الوجود في العروض.

و أمّا ما عليه بعضهم من أنّ[3] ثبوت لوازم المهيّات لها ضرورة بالوصف و إلّا لكانت واجبات لذواتها و ذلک حيث قال: إنّه إذا كانت اللوازم واجبةً لملزوماتها نظراً إلى ذواتها يلزم أن تكون[4] ملزوماتها واجبةَ الوجود لذواتها بناءً على أنّه إذا كانت تلک اللوازم واجبةً لها بالنظر إلى ذواتها من غير احتياج إلى أمر آخر؛ فذلک إنّما يتحقّق إذا كانت الملزومات[5] واجبةَ الوجود لذواتها. إذ لو لم يكن كذلک لاحتاج ثبوت تلک اللوازم لها إلى ما يوجدها ـ بناءً على المقدّمة[6] المشهورة ـ فلم‌تكن واجبةَ الثبوت لها لذواتها؛ للاحتياج إلى أمرٍ آخر سوىٰ مهيّتها.[7]

فلايخفىٰ ما فيه، ضرورةَ[8] أنّه لايلزم من وجوبها لها نظراً إلى ذواتها أن تكون تلک الذوات واجبةَ الوجود لذواتها، بل إنّما يلزم من ذلک[9] أن تكون واجبةَ الزوجية، و الفرق بينهما بيّن.[10]

ثمّ اعلم:[11] أنّ الوجوب السابق على التقرّر[12] شأن[13] من شئون جاعله[14] قائماً بذاته؛ فلاينافي ذلک[15] كون وجوب تجوهره[16] من لوازمه المنتزعة عنه.

فقد بان: أنّه لاتدافع بين كون[17] الوجوب ممّا يتوقّف عليه تجوهر المتجوهر و بين

---

۱. ق: ـ حيث إنّها.
۲. ق: لتأخّرها.
۳. ح: و أمّا ما ذهب إليه بعض الفضلاء فهو انّ.
۴. ق: نظراً إلى ذواتها يكون.
۵. ق: ـ واجبةً لها بالنظر إلى ذواتها ... إذا كانت الملزومات.
۶. ق: مقدّمة.
۷. ح: + و أنت تعلم؛ ق: + انتهى.
۸. ح: ـ فلا يخفىٰ ما فيه ضرورةَ.
۹. ح: يلزم منه.
۱۰. ح: و الفرق بينهما جليّ؛ و ذلک على ما نصّ عليه المصنّف ـ دام ظلّه ـ في كتاب الأفق المبين بقوله الشريف: « و لم‌يتفقّه أن تكون الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود. »
۱۱. ق: ثمّ لايخفى.
۱۲. ق: التقرير.
۱۳. ح: على التقرّر ما يكون شأناً.
۱۴. ح: فاعله.
۱۵. ح: ـ ذلک.
۱۶. ح: التجوهر.
۱۷. ح: فقد سطع عدم التدافع بين القول بكون.

کونه[۱] من الاعتبارات المنتزعة عن ذلک[۲] المتجوهر.

ثمّ إنّ المجعول لمّا کان[۳] هو الذات المتقرّرة یکون إیجاب الجاعل إیّاه بالذات إیجاباً لوجوده بالعرض. فیکون الوجوب المنتزع عن تلک الذات المتقرّرة وجوبَ وجوده بالعرض أو یکون کلّ إیجاب و وجوب بالذات مبدأً[۴] لإیجاب و وجوب آخرین علی سبیل العرض؛ فلیتدبّر.[۵]

و لمّا کان الإیراد هیهنا[۶] باستحالة وجود شيء من الموجودات الحادثة حیث إنّه[۷] یلزم من ذلک[۸] اجتماعُ الموجودات المترتّبة الغیر المتناهیة التي تجتمع[۹] قبل وجوده بآنٍ، بناءً علی[۱۰] أنّ عدمه السابق علی وجوده لمّا کان من الأُمور الممکنة یفتقر لا محالة إلی سببٍ هو عدم علّة[۱۱] وجوده و أنّه لمّا کان[۱۲] من الأُمور الممکنة یفتقر لا محالة إلی عدم سببه و هکذا. فإذا وجد الحادث في آنٍ مّا یلزم من ذلک[۱۳] أن ترتفع[۱۴] تلک العدمات الغیر المتناهیة[۱۵] الصادقة قبل وجوده في آنٍ سابقٍ علیه؛ فیلزم وجودات تلک الأسباب مجتمعة فیه؛ هذا خلف.

ثمّ إنّ المعلّم الأوّل لصناعة المشّاء لمّا ذهب[۱۶] إلی قدم العالم ـ علی ما هو الظاهر من سیرته ـ[۱۷] قال بحرکةٍ سرمدیةٍ بها حدوث الحوادث؛ و ذلک[۱۸] لعدم قرارها بذاتها و تحلیة الهیولیٰ[۱۹] الأُسطقسیة متلوّنة الاستعدادات بحسبها؛ فعدم کلّ حادث في زمان و وجوده في زمان لعدم استعداد و وجود استعداد.

---

۱. ح: و بین القول بکونه.
۲. ح: ـ ذلک.
۳. ح: المتجوهر؛ و لمّا کان الحقّ انّ المجعول.
۴. ح: وجوب بالذات مستتبعاً.
۵. ح: آخرین بالعرض؛ فأحسن التدبّر.
۶. ح: و لمّا کان هیهنا الإشکال.
۷. ق: ـ إنّه.
۸. ح: یلزم منه.
۹. ح: اللامتناهیة المجتمعة؛ ق: الغیر المتناهیة التي یجتمع.
۱۰. ق: بآنٍ حیث إنّ.
۱۱. ق: ـ هو عدم علّة.
۱۲. ق: + أیضاً.
۱۳. ح: یلزم منه.
۱۴. ق: أن یرتفع.
۱۵. ح: العدمات اللامتناهیة.
۱۶. ح: و أمّا المعلّم الأوّل فلمّا مال.
۱۷. ق: ـ علی ما هو الظاهر من سیرته.
۱۸. ح: ـ و ذلک.
۱۹. ح: تحلیة المادّة.

و بالجملة: انّ نسبة الحركة إليه ـ تعالى ـ نسبة المتغيّر إلى الثابت؛ فيكون دهراً له[۱] و نسبتها إلى المتغيّرات فعلى التجدّد و اللاقرار؛[۲] فتكون[۳] الحركة ذا[۴] جهتَين: الثبات و اللاثبات، و القرار و اللاقرار.[۵] فعلى الأوّل مستندة إليه ـ تعالى ـ[۶] و على الثاني[۷] واسطة في صدور تلك الحوادث المتغيّرة عن الثابت تعالى.[۸]

فكما أنّ الموجودات الممكنة[۹] مفتقرة إلى الموجود بذاته و الوجوبات إلى وجوب ذاتي[۱۰] و الحوادث المتغيّرة[۱۱] إلى ما قبوله لذاته ـ كالهيولىٰ الأولىٰ ـ[۱۲] كذلك يجب أن ينتهي تغيّرها[۱۳] التدريجي إلى ما يكون[۱۴] تغيّره لذاته[۱۵] و ليس ذلك[۱۶] إلّا الحركة؛ و ذلك على أن يكون واسطةً لصدور تلك المتغيّرات عن ذلك الثابت لثبات ذاتها بالقياس إليه و لا ثباتها بالقياس إليها.[۱۷]

ثمّ إذا[۱۸] استجمع الفاعل و القابل[۱۹] شرائط التأثير و التأثّر[۲۰] صدر عن الأوّل الفعل و حصل[۲۱] للثاني القبول. فتكون[۲۲] الحوادث حاصلةَ الوجود في الأزمنة المتعاقبة من تلقائها، لعدم قرارها.[۲۳]

---

۱. ح: ـ له.
۲. ق: و نسبتها إلى المتغيّرات غير دهرٍ لها؛ فيكون متجدّدة لا قرار لها في ذاتها نظراً إليها.
۳. ق: فيكون.
۴. ق: ـ الحركة ذا.
۵. ق: القرار و الإقرار.
۶. ح: + قدسه.
۷. ح: الثانية.
۸. ح: واسطة في صدور الحوادث عنه سبحانه.
۹. ق: ـ الممكنة.
۱۰. ح: فقد تلخّص من تضاعيف الكلام أنّ الموجودات الممكنة كما كانت منتهيةً إلى موجود بذاته.
۱۱. ح: الحوادث المستعدّة.
۱۲. ق: الحوادث المتغيّرة إلى هيولى مختلفة الاستعدادات.
۱۳. ح: التغيّر.
۱۴. ح: ـ يكون.
۱۵. ق: + بذاته.
۱۶. ح: و ليس هو.
۱۷. ح: إلّا الحركة و إن كان استنادها إلى الثابت ـ تعالى قدسه ـ بثباتها و قرار ذاتها.
۱۸. ق: ثمّ إلّا.
۱۹. ق: ـ و القابل.
۲۰. ق: ـ و التأثّر.
۲۱. ق: جعل.
۲۲. ق: فيكون تلك.
۲۳. ق: ـ لعدم قرارها.

و من هيهنا اندفع[١] شکٌّ آخرُ عنهم و هو أنّ الحرکة التي جعلوها واسطةً في صدور الحوادث[٢] إن کانت قديمةً لزم تخلّف الأثر عن مؤثّره[٣]، و إن کانت حادثةً ننقل الکلام إليها و يلزم التسلسل کما لايخفیٰ.[۴]

و أمّا المصنّف ـدام ظلّه ـ لمّا ذهب إلى ما هو الحقّ الحقيق بالتصديق من حدوث العالم بأسره فقد تصدّیٰ للجواب عن ذلک[۵] الإشکال بأنّه إمّا أن يکون في حدوث ذلک[۶] النظام الجملي بأسره و إمّا أن يکون في أبعاضه من[٧] الحوادث الآنية و[٨] الزمانية.

فعلى الأوّل: يکون الجواب بأنّ ذلک مسبوق بعدمٍ صرفٍ لاتعدّد فيه[٩] و لاکثرة تعتريه،[١٠] بل عدم واحد لذلک النظام مستنداً إلى عدم تعلّقِ جعلِ الجاعل و فعله بما يقابله من الوجود لعدم صلاحيته و إمکان قبوله للوجود الأزلي؛[١١] فلايلزم من[١٢] وجوده بعد أن لم‌يکن و تقرّره[١٣] بقول کن وجودُ[١۴] أسباب غير متناهية[١۵] على ما لايخفیٰ[١۶].

و أمّا على الثاني: يکون الجواب بأنّ تخصّصات تلک الموجودات بالأزمنة أو الآنات من حيث الحرکة و قد أشار ـدام ظلّه ـ إلى ذلک حيث قال[١٧]: «فإنّ ما أکسبه الوجود وجوباً أکسبه العدم امتناعاً.»[١٨]

و أيضاً قد سبق أنّ الحدوث من لوازم الحوادث فلايفتقر إلى سبب أصلاً و ذلک

---

١. ح: و من هيهنا تبيّن دفاع.
٢. ق: في صدورها.
٣. ح: لزم تخلّف المعلول عن علّته.
۴. ق: تنقل الکلام إليها و يلزم من ذلک ذهاب السلسلة إلى ما يتناهي.
۵. ح: کما لايخفی؛ و لمّا کان الحقّ قد عرفته على وجه الإجمال فبالحريّ أن تتصدّى لجواب هذا.
۶. ح: ـ ذلک.
٧. ح: و إمّا أن يکون في خصوصياته.
٨. ح: ـ الآنية و.
٩. ح: + أصلاً.
١٠. ح: ـ و لاکثرة تعتريه.
١١. ح: بل عدم واحد لذلک النظام متصحّح بعدم تعلّق جعل المبدأ بما يقابله لجواز أن لايکون قابلاً لذلک الفيض الأقدس المقدّس.
١٢. ق: ـ من.
١٣. ح: و إتقانه.
١۴. ق: وجوب.
١۵. ح: لايتناهى.
١۶. ق: ـ على ما لايخفى.
١٧. ح: بأنّ تخصّصات تلک الحوادث بالحرکات لا إلى نهاية و إن لم‌تکن إلى لا نهاية؛ و إلى جملة ذلک الإشارة بقوله الشريف.
١٨. راجع ص ٢١۵.

لانحلالها إلى وجود و عدم سابق؛ و الأوّل متعلّق التأثير دون الثاني، بل إنّما ذلک من حيث عدم تعلّق تأثير الجاعل بما يقابله من الوجود في الأزل لنقصانه الذاتي[1] على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ العزيز ـ:[2] ﴿وَ مَا أَصَابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ﴾[3،4]

قال رئيس الصناعة في النجاة:[5] «و اعلم[6] أنّ الفاعل الذي يفيد الشيء[7] وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله[8] أمران: عدمٌ قد سبق و وجودٌ في الحال؛ و ليس للفاعل في عدمه السابق تأثيرٌ، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه. فالمفعول إنّما هو مفعول[9] لأجل أنّ وجوده من غيره لكن عرض له ان كان له عدم من ذاته، و[10] ليس ذلک[11] من تأثير الفاعل.»[12]

فقد بان من تضاعيف البيان[13] جوازُ[14] أن يكون الوجود الأزلي لنظام الوجود[15] ممتنعاً بالذات؛[16] فيجب عدم وجوده الأزلي على سبيل نفي المقيّد لا النفي المقيّد؛ و امتناع نحو من الوجود للشيء لايستلزم امتناعَ وجوده بالذات؛ حيث إنّ المعتبر فيه امتناع وجوده المطلق و طبيعته لا امتناع نحوٍ منه بخصوصه. ألايرى أنّه يمتنع للجواهر القادسة وجود

---

۱. ح: «... أكسبه العدم امتناعاً» و أنت بما علمت أنّ حدوث كلّ حادثٍ ينحلّ إلى وجودٍ و عدم سابقٍ ليسهل عليک دفاع أمثال هذه التشكيكات بأن نقول: إنّ متعلّق الجعل و التأثير هو الوجود و أمّا ذلک العدم فليس ممّا يتعلّق به الجعل و الإيجاد، بل من تلقاء عدم تعلّقه بما يقابله لنقصانه.

۲. ق: ـ على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله العزيز.

۳. النساء / ۷۹.

۴. ق: + و الحاصل.

۵. ق: ـ قال رئيس الصناعة في النجاة.

۶. ح، ق: ـ و اعلم.

۷. ق: ـ الشيء.

۸. ق: المفعوله.

۹. ق: ـ هو مفعول.

۱۰. ح: ـ و.

۱۱. ق: و لايكون.

۱۲. النجاة، ص ۵۲۲. قال الشارح في مخطوطة «ح» بعد ذكر كلام الشيخ: و بما انبسطت أشعّة هذا الأصل لرأيت أنّ حدوث الجواهر المجرّدة بعد أن لم‌يكن يجوز أن يكون من لوازم ذاتها، و حدوث المكوّنات من تلقاء فَقْدِ استعداداتها و بالجملة.

۱۳. ح: ـ فقد بان من تضاعيف البيان.

۱۴. ح: أنّه يجوز.

۱۵. ح: وجود الأزلي لنظام الجملي.

۱۶. ق: + كما انّ وجود العرض لا في موضوع و وجود الجوهر في موضوع كذلک و كذا يمتنع للمجرّدات وجود مادّي و للمادّيات وجود مجرّد و للممكن [ق: تلک] وجود واجبي و للواجب وجود ممكني إلى غير ذلک من الأمثلة؛ و لايلزم من امتناع هذه الأنحاء من الوجود امتناعُ تلک الموجودات بالذات؛ لأنّ الممتنع ما يكون وجوده المطلق ممتنعاً بالذات لا نحو من وجوده؛ ضرورة أنّ الموادّ الثلاث و الجهات كيفيات لنسبة الوجود المطلق إلى المهيّة لا لنسبة خصوصياته إليها؛ فيصحّ أنّه يجب عدم وجوده الأزلي على سبيل نفي المقيّد.

مادّي بالذات مع عدم كونه ممتنعاً بالذات و أنّه يمتنع للأعراض وجود لا في محلّ و للجواهر وجود بحسب نفس حقيقته في محلّ و للممكن وجود واجبي؟! و أمثال هذا أكثر من أن يحصىٰ.[۱]

و إذا تقرّر هذا فقد لاح[۲] اندفاعُ شكٍّ ربّما[۳] تصدّىٰ له القائلون بقدم العالم حيث[۴] جعلوا له بنياناً و سوراً، و صوّروا له بهتاناً و زوراً؛ لأنّهم[۵] قالوا: إنّه لو كان حادثاً لكان مسبوقاً بعدمٍ لا محالة و انّ شيئاً من الحوادث لايخلو[۶] من الموادّ الثلاث[۷].

و فيه ـ على كلٍّ من هذه التقادير ـ استحالةٌ بناءً على لزوم التسلسل على فرض إمكانه و بقائه مستمرّاً على أبد الآباد على فرض وجوبه، و فنائه مطلقاً على فرض امتناعه؛ و التالي باطل بأغصانها[۸] فالمقدّم مثله.

و وجه الدفع ما علمت من[۹] أنّ ذلک العدم واجب نظراً إلى ذلک النظام، لامتناعه عن قبول الوجود الأزلي.[۱۰]

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّه يجوز أن يمتنع له الوجود الأزلي[۱۱] بالذات؛ فيكون عدمه حينئذٍ[۱۲] واجباً كذلک؛ و لايلزم من وجوب هذا النحو من العدم بخصوصه وجوبُ عدمِ ذلک النظام ليستمرّ ذلک العدم و بقاؤه إلى الأبد.[۱۳]

و لمّا بقي الإشكال بـ «لزوم بطلان[۱۴] ذلک العدم في الخارج بعد وجود ذلک النظام لئلّا يلزم الامتداد في وعاء الدهر ـكما لا يخفىٰ على الأعلام ـ[۱۵] فلايصحّ أن يكون ذلک

---

۱. ق: ـ فيجب عدم وجوده الأزلي على سبيل نفي المقيّد لا النفي المقيّد ... و أمثال هذا أكثر من أن يحصىٰ.

۲. ح: و إذا تقرّر هذا ظهر.

۳. ح: ـ ربّما.

۴. ح: القائلون بالقدم بأن.

۵. ح: و زوراً حيث.

۶. ح: مسبوقاً بعدم لا محالة و انّه لايخلو عن شيء.

۷. ق: ـ الثلاث.

۸. ق: ـ بأغصانها.

۹. ح: و وجه الدفع أن يقال.

۱۰. ح: نظراً إلى النظام الجملي لامتناعه عن الاستضائة بالنور السرمدي.

۱۱. ح: + امتناعاً.

۱۲. ح: ـ حينئذٍ.

۱۳. ح: وجوب هذا النحو من العدم بقائه على الاستمرار.

۱۴. ق: إبطال.

۱۵. ق: ـ كما لايخفىٰ على الأعلام.

النحو من[۱] العدم واجباً[۲] بالذات» فجديرٌ بنا لو أشرنا إلى ما يلوح منه الجواب عن ذلك الإيراد فنقول:[۳] إنّ ذلک العدم السابق ممكن مستند إلى الإمكان الذاتي لذلك النظام[۴] لإبائه عن الوجود الأزلي، كما أنّ التقدّم السرمدي له ـ تعالى ـ[۵] بوجوبه الذاتي أو نقول: إنّ ذلک العدم عدمٌ واحدٌ ممكنٌ ولكنّه من حيث عدم تعلّق القدرة الأزلية[۶] بما يقابله، لنقصانه عن قبوله؛ و لايلزم من ذلک[۷] ذهابُ[۸] سلسلة العلل إلى غير النهاية[۹].

و أيضاً: يصحّ أن يكون سبب ذلک العدم عدماً آخر و هكذا إلى ما لايتناهي، و لا استحالة في ذهاب هذه السلسلة إلى غير النهاية لكونها عدماتٍ؛ و المعتبر في استحالتها أمران: الترتّب و الاجتماع في الوجود؛ و على جملة هذه التقادير[۱۰] لايلزم استناد هذا العدم إلى عدمٍ واجبٍ.[۱۱]

و لعلّک بما علمتَ حقيقةَ الحال ظهر انحلالُ ما سلكه الشيخ على سبيل الجدال حيث قال[۱۲]: «إن لم‌يكن سبق الإمكان أو لم‌يكن الإمكان لم‌يكن موجود سِوىٰ واجب الوجود بذاته؛ فإنّه إن رفعت طبيعة الإمكان كانت طبيعة الامتناع أو طبيعة وجوب الوجود، و وجوب الوجود لايصحّ إلّا لذاتٍ[۱۳] واحدةٍ؛ فلايكون إذن[۱۴] موجود غيره.» هذا كلامه.

وجه الانحلال هو[۱۵] أن يقال:[۱۶] إنّ ارتفاع الإمكان الذاتي للذوات[۱۷] الممكنة

---

۱. ح: ـ النحو من. ۲. ح: وجوبه.
۳. ح: بالذات فبالحريّ أن يدفع من سبيل اُخرى و ذلک بأن نقول.
۴. ح: الإمكان الذاتي للنظام الجملي.
۵. ح: لإبائه عن أن يتنوّر بالفيض الأزلي كما انّ التقدّم السرمدي للواجب تعالى قدسه.
۶. ح: انّ ذلک العدم واحد ممكن مستند إلى عدم تعلّق القدرة القيّومية.
۷. ح: و ليس يلزم منه. ۸. ق: ـ ذهاب.
۹. ح: ذهاب السلسلة إلى ما لايتناهى كما لايخفى على الورى. على أنّ المصنّف ـ دام بقائه ـ حقّق في كتاب الإيماضات أنّ الإمكان الذاتي يأبى عن قبول الفيض الأزلي من سبيل البرهان ولكنّه لمّا كان هو فوق ما نحن بصدده في دفاع ذلک الاستدلال لانهدامه بالمنع حلّى الاحتمال فلم نتعرّض لذكره هيهنا.
۱۰. ق: التقدير. ۱۱. ح: ـ و أيضاً يصحّ أن يكون .... إلى عدم واجب.
۱۲ ح: و من تضاعيف الكلام ظهر انحلال ما سلكه الرئيس على سبيل الجدال بقوله.
۱۳. ق: الذات. ۱۴. ق: إذ لا.
۱۵. ح: وجه الدفع. ۱۶. ح: + من المستبين.
۱۷. ح: الإمكان الذاتي للموجودات.

بأسرها[1] و الاستعدادي للمادّيات[2] مطلقاً يستلزم إمّا امتناعَها بالذات[3] أو وجوبَها كذلک[4]؛ و أمّا عدم سبق الإمكان الذاتي عليها فلايستلزم ذلک.

قوله: «إن رفعت طبيعة الإمكان كانت طبيعة الامتناع»[5] قلنا[6]: إن أراد[7] به رفعها في الأزل فهو مسلّم؛[8] و لزوم امتناع ذلک النحو من الوجود فيه لايستلزم امتناعَه مطلقاً؛ و إن أراد[9] به رفعَ طبيعة الإمكان مطلقاً في الأزل و في ما لايزال فهو ممنوع[10] و السند ظاهر.

ثمّ لايخفیٰ:[11] أنّ لكلام الشيخ[12] محملاً آخر و هو أنّ المراد[13] من سبق الإمكان عليه سبقُه بالذات، لكونه علّة الحاجة[14] إلى الجاعل؛ فلو انتفى ذلک أو الإمكان تكون هناک طبيعة الامتناع و هل هو إلّا الحقّ الذي ﴿ لايَأْتِيْهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ ﴾[15].

نعم أنّه قد سلک مسلكاً[16] لتبكيت[17] بعض الأقوام[18] كما لايخفیٰ على الأعلام[19] حيث قال:[20] «و العجب من هؤلاء فإنّهم يثبتون الصانعَ بأن يقولوا: إنّ الإجسام لا تنفکّ عن الحوادث[21] كحركةٍ و سكونٍ، و كلّ ما لاينفکّ عن الحوادث[22] فإنّه حادث؛ و الكبرىٰ تحتاج إلى[23] تصحيحٍ و هم يقولون: إنّها أوّلية؛ و هذا البيان على سخافته يُلزمهم أنّ الصانع حادث؛ و ذلک لأنّ عندهم أنّه لايخلو من إرادات حادثة و كراهيات حادثة.

اللّهمّ إلّا أن يقولوا: «إنّ إرادة اللّه تعالى[24] و كراهيته من الأعراض التي لاتكون[25] في

---

۱. ق: ـ بأسرها.
۲. ح: + بأسرها.
۳. ح: الذاتي.
۴. ح: وجوبها الذاتي.
۵. ق: + أقول.
۶. ح: ـ قلنا.
۷. ح: اريد.
۸. ح: في الأزل فمسلّم.
۹. ح: اريد.
۱۰. ح: لايزال فممنوع.
۱۱. ق: ـ لايخفى.
۱۲. ح: الرئيس.
۱۳. ح: المعنيّ.
۱۴. ح: الفاقة.
۱۵. فصّلت / ۴۲.
۱۶. ح، ق : ـ مسلكاً.
۱۷. ق: هناک طبيعة الامتناع و هو حقّ نعم إنّه قد سلک مسلک تبكيت.
۱۸. ق: الأقدام.
۱۹. ق: ـ كما لايخفى على الأعلام.
۲۰. ح: الأعلام بقوله.
۲۱. التعليقات: من حوادث.
۲۲. التعليقات: من حوادث.
۲۳. ق: ـ إلى.
۲۴. التعليقات: إرادة اللّه عزّ و جلّ.
۲۵. ق: لايكون.

موضوع» و هذا كما تراه سخيف؛ أو يقولوا: «إنّ إرادته حديثة» و يلزم من حدوثها[1] محالات:

منها: أن[2] يكون لها سبب عند[3] ذات الباري ـ تعالى ـ من قصدٍ أو طلب شيءٍ بالجملة.

و منها: وجود التغيّر لذات الأوّل.

و منها: انّ كلّ حادث فإنّه يسبقه حادث إلى ما لا نهاية»[4] انتهى كلامه[5].

و لايخفىٰ على أولى النُّهىٰ ـ بعد علمه بجواز عدم قبول نظام الوجود لأن يتعلّق به الفيض الأزلي ـ أنّه يصحّ أن لايكون جعلُ الفاعل له[6] بعد ذلك العدم[7] لحدوث قصد أو شوق أو سبب من الأسباب ليلزم من ذلك[8] أن لايكون مسبّب الأسباب على الإطلاق و مبدأ المبادي[9] بالاستحقاق، بل انّ[10] إرادته السرمدية[11] قد أتقنته[12] بعد أن لم يكن بتعلّقها به بقول: «كن»[13] من دون أن يكون له ـ تعالى قدسه ـ تجدّدُ[14] حالةٍ منتظرةٍ من ذاته و الانتقال من صفة إلى صفة من تلقائه[15] و إرادات متكثّرة متجدّدة[16] و كراهيات جديدة[17].

و الحاصل:[18] انّ تلك الإرادة القدسية يتعلّق بالأنوار العلوية ـ من المفارقات ـ[19] و الحقائق السفلية ـ من المادّيات ـ[20] دفعةً واحدةً غيرَ زمانيةٍ[21] و إن كانت تلك المرّة

---

١. التعليقات: يلزم حدوث إرادته.

٢. ح: انّه.

٣. ح، ق: غير.

۴. التعليقات، ص ١۴٠.

۵. ق: ـ كلامه.

۶. ح: انتهى كلامه؛ دفاعاً لما عليه المعتزلة و أنت بما علمت من جواز عدم قبول النظام الجملي لأن يتعلّق به الفيض الأزلي يمكنك أن تحكم بأنّ إيجاد الفاعل إيّاه.

٧. ح: + ليس.

٨. ح: ـ من ذلك.

٩. ق: على الإطلاق و الفيّاض.

١٠. ق: بل لأنّ.

١١. ح: إرادته الأزلية.

١٢. ق: ـ قد أتقنته.

١٣. ق: ـ بتعلّقها به بقول كن.

١۴. ق: ـ تعالى قدسه تجدّد.

١۵. ق: ـ من تلقائه.

١۶. ق: و إرادات حديثة.

١٧. ح: ـ و كراهيات جديدة.

١٨. ح: و بالجملة.

١٩. ح: ـ من المفارقات.

٢٠. ح: ـ من المادّيات.

٢١. ح: دفعةً واحدةً في الواقع و بالقياس إليه.

الدهـــرية بـالقياس[١] إلى غـيره مـن المـوجودات الزمـانية مـرّات كـثيرة[٢] و دفـعات غير يسيرة[٣]؛ فيكون جميع الموجودات[۴] من العاليات و السافلات واجـبات بـالقياس[۵] إليه تعالى[۶].

فإن قلتَ: يلزم[٧] انتقاله ـ تعالى ـ من[٨] تقدّمه السرمدي على الموجودات إلى مـعيّته معها.

قلتُ: إنّه يرد أيضاً على القائلين بقدم العالم حيث قالوا بحدوث الحوادث الآنـية و الزمانية و هي مسبوقة به ـ تعالى ـ في الخارج.[٩] فيلزم من ذلك انتقالُه من ذلك التقدّم إلى المعيّة و إن كان ذلك التقدّم دهرياً؛ و هذه المعيّة دهرية، فيلزم من ذلك الامـتداد فـي الدهر؛ فيلزم أن يكون زماناً لا دهراً؛ و أن يرد هذا أيضاً على القول بالحدوث، مع لزوم الامتداد في السرمد أيضاً؛ و ذلک لأنّه لمّا كان عبارةً عن نسبة ثبات إلى ثبات بالقبلية أو المعيّة فلما كان الواجب ـ تعالى ـ مبدأ للمفارقات الصرفة من العقول؛ و على هذا يكون حادثةً لا محالة؛ فيكون تقدّمه ـ تعالى ـ عليها أوّلاً سرمدياً و بعد ما أوجدها يكـون له معها معيّة سرمدية؛ فيلزم الامتداد في السرمد أيضاً.

و أيضاً: انّه إذا صدق التقدّم السرمدي عليه ـ تعالى ـ نظراً إلى المـجرّدات الصـرفة فيصدق صدقُ القضية المطلقة السرمدية؛ فيلزم من ذلک أن يـصدق دائـماً لاسـتحالة ارتفاع ما هو الواقع في الواقع، و إذا صدق عليه معيّته معها يكون ذلک بعد صدقِ ذلک التقدّم.

ثمّ إنّ هذا يلزم أيضاً على[١٠] القائلين بالقدم و لكن بالقياس إلى المتغيّرات؛ فـيكون

---

١. ح: المرّة الواقعية مقيسةً.
٢. ح: متكثّرة.
٣. ح: دفعات متجدّدة.
۴. ح: جميع الذرّات.
۵. ق: واجبات نظراً.
۶. ح: ـ تعالى.
٧. ح: ولكن بقي هيهنا الإشكال بلزوم.
٨. ح: عن.
٩. ح: تقدّمه السرمدي عليها بمعيّنةٍ معها؛ و هذا كما ترى يرد على القول بالقدم أيضاً لحدوث الحوادث اليومية التي كانت مسبوقةً عن بارئه في العين. و دفاع هذا الإشكال على الوجه المشبع في ما علّقناه على غير هذا الكتاب.
١٠. ق: ـ على.

الدهر هيهنا بدلاً عن السرمد هناک؛ و على التقديرين يلزم صدق كلّ منهما في حدّ مغاير لحدٍّ يصدق فيه الآخر و الجواب الجواب كما أوضحناه في شرحنا على الإيماضات.[١]

ثمّ لمّا كان المراد[٢] إظهار ما هو الحقّ[٣] فلا بأس بأن ندلّ على سبيل المقصود ممّا سار إليه الرئيس في هذا المقام من الشفاء و النجاة بقوله: «إنّ ما يدلّ عليه معنى «كـان» و «يكون» معنى[٤] عارض لهيئةٍ غير قارّةٍ، و الهيئة الغير القارّة هي الحركة.

فإذا تحقّقتَ علمتَ أنّ الأوّل إنّما يسبق الخلقَ عندهم ليس سبقاً مطلقاً، بل سـبقاً[٥] بزمان معه و حركة و أجسام أو جسم.

فصل في أنّ المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقت بلانهاية، و زماناً ممتدّاً في الماضي بلانهاية، و هو بيان جدلي إذا استقصى مال إلى البرهان؛[٦] و هؤلاء المعطّلة الذين عطّلوا اللّهَ ـ تعالى ـ[٧] عن جوده لايخلو: إمّا أن يسلّموا أنّ اللّه تعالى[٨] كان قادراً ـ قبل أن يخلق الخلقَ ـ أن يخلق جسماً ذا حركاتٍ تقدّر أوقاته و أزمنته، ينتهي إلى وقت خلق العالم أو يبقي مع خلق العالم و يكون له إلى وقت خلق العالم أوقاتٌ و أزمنةٌ محدودةٌ أو لم‌يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلقَ.

و هذا القسم الثاني محالٌ يوجب انتقالَ الخـالق مـن العـجز إلى القـدرة أو انـتقالَ المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علّةٍ.

و القسم الأوّل يقسم[٩] عليهم قسمين؛ فيقال: لايخلو: إمّا أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلک الجسم، إنّما ينتهي إلى خلق العالم بـمدّة و حـركات أكـثر أو لايمكن؛ و محال[١٠] أن لايمكن لِما بيّناه.

---

١. ح: ـ فيلزم من ذلک انتقاله من ذلک .... كما أوضحناه في شرحنا على الإيماضات.
٢. ح: و لمّا كان المرام.
٣. ح: + للأنام.
٤. النجاة: ـ معنى.
٥. ق: اسبقاً.
٦. ح، ق: ـ فصل في أنّ المخالفين ... إلى البرهان.
٧. ح، ق: ـ تعالى.
٨. النجاة: اللّه عزّ و جلّ.
٩. ق: يقسمهم.
١٠. ق: و لايمكن محال.

فإن أمكن فإمّا أن يمكن خلقه مع خلق ذلک الجسم الأوّل الذي ذكرناه قبل هذا الجسم أو إنّما يمكن قبله.

فإن أمكن معه فهو محال؛ لأنّه لايمكن أن يكون[1] ابتداء خلقَين متساويَى[2] الحركةِ في السرعة يقع بحيث[3] ينتهيان إلى خلق العالم و مدّة أحدهما أطول.

و إن لم‌يكن معه، بل كان إمكانه مبايناً له متقدّماً عليه أو متأخّراً عنه[4] يقدّر في حال العدم إمكان خلقِ شيءٍ بصفةٍ و لا إمكانه؛ و ذلک في حالٍ دون حالٍ.[5]»[6] هذا كلامه.

و تقريره على وجهه: انّ مرامه إبطال كلام الأقوام من المعتزلة و الأشاعرة في دعواهم سبقَ الباري الحقّ على العالم سبقاً مطلقاً لا بزمانٍ جعلوه قسماً سادساً و سمّوه السبق بالذات مع وضعهم ذلک السبق ممتدّاً لا بدايةً؛ و تجويزهم فيه أن يخلق قبل أيّ خلقٍ توهّم فيه خلقاً على ما ذكره الرئيس من قبل هذه العبارة و قال: «و إذا كانت هكذا كانت هذه القبلية مكمّمةً[7] و هذا هو الذي نسمّيه الزمان» إلى آخر ما قال؛ و المعلّم تصدّىٰ لتوضيحه و تحريره[8] في حواشيه عليه بما لا مزيد عليه.

و بالجملة: دعوى السبق المطلق لا بزمانٍ لايتصحّح للمتكلّمين بل إنّما سبيل تصحيحه قواعد الحكمة و الفلسفة؛ و أمّا على التحقيق ـ أعني مسلکَ الحكمة الحقّة التي هي سبيل المعلّم ـ فلا غبار أصلاً؛ و الرئيس لم‌يقصد سوق المناظرة على ذلک السبيل.

و حقّ المقال على طريقه الحقّ أن يقال: إنّ مِن الموجود ما هو المجرّد[9] عن الزمان؛[10] فلايصحّ أن يكون تقدّمه الخارجي على ما عداه تقدّماً زمانياً و إن قلنا بقدم

---

١. ح، ق: ـ أن يكون.
٢. ح، ق: متساوي.
٣. ح، ق: ـ بحيث.
٤. ح: ـ عنه.
٥. النجاة: + و وقع ذلک متقدّماً أو متأخراً، ثمّ ذلک إلى غير نهاية. فقد وضح صدق ما قدّمناه من وجود حركةٍ لا بدء لها في الزمان، إنّما البدء لها من جهة الخالق، و إنّما هي السماوية.
٦. النجاة، صص ۶۱۶ ـ ۶۱۴.
٧. النجاة، ص ۶۱۵: «إذا كان هذا هكذا، كانت هذه القبلية مقدّرةً مكمّمةً».
٨. ق: ـ و تحريره.
٩. ح: المتجرّد.
١٠. ح: + و الكيان على ما علمت سابقاً بعين العيان.

الزمان ـ كما لايخفىٰ على أهل العرفان ـ[۱] لعدم تخصّصه بحدٍّ مّا منه مطلقاً و انّه ـ تعالى ـ[۲] لسرمديته الذاتية و[۳] ما عداه من الممكنات لنقصانه الذاتي ما به يتصحّح تقدّم الأوّل و تأخّر الثاني؛ فلايلزم أن يكون الموجود بما هو موجود متقدّماً أو متأخّراً، و لا أن يكون بما هو متخصّص بزمانٍ زمانٍ متقدّماً و متأخّراً؛ لبرائة الأوّل عن[۴] الاتّصاف بالتقدّم و اختصاص الثاني بما هو المتخصّص بالزمان؛ و لايصحّ على القول بقدم الزمان تقدّمه ـ تعالى ـ على الحوادث الكونية بالزمان و إلّا لكان زمانياً، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.[۵]

و لايصحّ أن يقال: لايخلو إمّا أن يكون اللّه ـ تعالى ـ كان قادراً قبل أن يخلق أو لم‌يكن الخالق قادراً فيلزم عجزه؛ بل إنّ ذلك القول على هذا السبيل سفسطة محضة؛ و ذلك لأنّه:[۶]

إن أُريد بعدم قدرته عليه عدمُها[۷] من تلقاء المعلول و نقصانُه عن قبول الوجود فهو مسلّم[۸] من غير فسادٍ أصلاً حيث إنّ العجز يرجع[۹] إلى قبول المجعول[۱۰] لا إلى الجاعل[۱۱]؛ فلايلزم من ذلك[۱۲] عجزه و انتقاله منه إلى القدرة، كما يحتمل الإشارة إليه بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ آتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[۱۳] أي بألسنة استعداداتكم و ﴿أُدْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[۱۴] أي بحسب مقتضياتكم. فالنور الحقيقي الذاتي يشرق من صبح الأزل، فيلوح على هياكل الموجودات آثاره.[۱۵]

و إن أُريد به عدمها من تلقاء الجاعل فهو ممنوع[۱۶] و السند ظاهر.

---

۱. ق: ـ كما لايخفىٰ على أهل العرفان.
۲. ح: + قدسه.
۳. ح: + انّ.
۴. ق: من.
۵. ق: ـ علوّاً كبيراً.
۶. ح: و ذلك حيث إنّه.
۷. ق: عدمه.
۸. ح: من تلقاء نقصان المقبول عن القبول فمسلّم.
۹. ح: من غير فساد؛ بناءً على أنّ العجز راجع.
۱۰. ح: المعلول.
۱۱. ح: الفاعل.
۱۲. ح: ـ من ذلك.
۱۳. إبراهيم / ۳۴.
۱۴. المؤمن / ۶۰.
۱۵. ح: ـ كما يحتمل ...هياكل الموجودات آثاره.
۱۶. ن: من تلقاء الفاعل فممنوع.

فإن قلتَ: إنّا نختار الأوّل و من الظاهر أنّه يلزم من ذلک[1] انتقالُ المعلول من الامتناع إلى الإمكان.

قلتُ:[2] إنّ امتناع نحوٍ من الوجود بالذات لايستلزم الامتناعَ المطلقَ و ما قيل:[3] «إنّ الممتنع لايصير ممكناً» محمول على معناه المتبادر لا مطلقاً؛[4] و هيهنا كلمات تصدّينا لذكرها في شرحنا على إلهيات كتاب التقديسات من أراد الاطّلاع عليه فليرجع إليه.[5]

---

١. ح: و ظاهر انّه يلزم منه.

٢. ح: + قد تعرّفت.

٣. ح: و ما تسمع من.

۴. ح: + و إن اشتهيتَ أن تعرف أنّ الرئيس قد سلک هيهنا سلوک الإلزام لهؤلاء الأقوام فاستمع لما نتلو عليک من شفائه ذكراً و هو انّه قال: «فإنّ للمعلول في نفسه أن يكون «ليس» و له عن علّته أن يكون «أيس» و الذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان عن الذي يكون عن غيره؛ فيكون كلّ معلول أيساً بعد ليسٍ بعديةً بالذات؛ فإن أطلق اسم المحدث على كلّ ما له أيسٌ بعد ليسٍ و إن لم‌تكن بعديةً بالزمان كان كلّ معلول محدثاً، و إن لم‌يطلق بل كان شرط المحدث أن توجد زمان و وقت كان قبله؛ فبطل لمجيئه بعده أو يكون بعديته بعديةً لاتكون مع القبلية موجودة بل تكون ممايزة لها في الوجود؛ لأنّها زمانية. فلايكون كلّ معلول محدثاً بل المعلول الذي سبق وجوده زمانٌ و سبق وجوده حركةٌ و تغيّرٌ كما علمت؛ و نحن لاناقش في الأسماء.

ثمّ المحدث بالمعنى الذي لايستوجب الزمانَ لايخلو: إمّا أن يكون وجوده بعد ليسٍ مطلقٍ أو يكون وجوده بعد ليسٍ غير مطلقٍ، بل بعد عدمٍ مقابلٍ خاصٍّ في مادّة موجودة على ما عرفته. فإن كان وجوده بعد ليسٍ مطلقٍ كان صدوره عن العلّة ذلک الصّدور» انتهى كلامه منادياً بأنّ الحدوث ثلاثة أقسام: حدوث زماني و ذاتي و دهري؛ و عبّر الرئيس عن الأخيرين بقوله: «ثمّ المحدث بالمعنى الذي لايستوجب الزمانَ لايخلو: إمّا أن يكون وجوده بعد ليسٍ مطلقٍ» و ذلک على أن يكون الليس المطلق إشارة إلى الحدوث الذاتي؛ و التعبير عنه بالليس المطلق تنبيه على مجامعته لوجود المحدث أيضاً، كما أنّ التعبير من الحدوث الدهري بالليس غير المطلق أي عدم مقابل خاصّ. قال معلّم الصناعة بالإشراقات في كتاب السبع الشداد بعد ما نقل عن شريكه من ثامن أولیٰ الفنّ السادس و هو فنّ طوبيقا من الجملة الأولیٰ من كتاب الشفاء و كذا نقل عن تاسع أولیٰ طوبيقا منه بعبارة شريكه و لذلک تراه و تسمعه في إلهيات الشفاء و في كتاب النجاة و كتاب المبدأ و المعاد و في رسالته المعمولة في قدم العالم و في غيرها من كتبه و رسائله يحكم على الحجج المقاومة على قدم العالم و يقول: «قياسات جدلية و بيانات إلزامية من أوضاع متسلّمة من الخصوم و ذايعات مسلّمة عندهم أو شبه مغالطية و شكوک مشاغبية فاسدة في موادّها من المقدّمات أو في صورها القياسية، كما احتجاجات أولئک الأقوام من الجماهير على الحدوث أيضاً» انتهى كلامه الشريف فاتّبعه؛ فإنّ الحقّ أحقّ بالاتّباع.

۵. ح: - و هيهنا كلمات تصدّينا ... فليرجع إليه.

[٤٦] قال: «لوجود الطبائع المرسلة في الأعيان»[١]

أقول: و ذلک حیث إنّها لمّا کانت تمامَ مهيّة الأفراد الخارجية[٢] أو بعضها[٣] نظراً إلى جوهر ذاتها يلزم بوجودها في الأعيان وجودُها أيضاً[٤] و إلّا لوجد الشيء في ظرفٍ مّا[٥] بلا حقيقة[٦]، هذا خلف.

ثمّ[٧] أشار إلى الجواب عن[٨] الشکّ المورد على[٩] وجودها[١٠] بأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد؛ فلو وجدت في الخارج يلزم كونها أشخاصاً[١١] و المفروض خلافه؛ هذا خلف.[١٢]

و قد سلکَ هذا المسلک المحقّق الشريف و غيره الذاهبون إلى نفيها فيه بأنّ المراد من أنّ كون الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد[١٣] كونه كذلک سواء كان ذلک بوجوده[١٤] الامتيازي أو الاتّحادي الخلطي؛ و من الظاهر أنّها على تقدير وجودها فيه تكون[١٥] متشخّصةً بالاعتبار الأخير و إن لم يكن بالاعتبار الأوّل؛ و لعلّ هذا الأمر قد اشتبه عليه.

---

١. ح: + لمّا ذهب المصنّف ـ دام بقائه ـ على محاذاة ما عليه الرئيس [و يمكن أن يقرأ بصورة: «على محاذاة ما عليه الرؤساء»] إلى وجود الكلّي في الخارج.

٢. ح: و ذلک حيث إنّه لايخلو إمّا أن يكون تمام حقيقة الهويّات العينية.

٣. ح: أو بعضاً منها و لايستصحّ العقل الصريح حصولها في الخارج من دون شيء منهما.

٤. ح: ـ نظراً إلى جوهر ذاتها يلزم بوجودها في الأعيان وجودها أيضاً.

٥. ق: ـ في ظرفٍ مّا.

٦. ق: بلا حقيقته.

٧. ح: ـ ثمّ.

٨. ح: أشار إلى دفاع.

٩. ق: في.

١٠. ح: وجوده.

١١. ح: فلو وجد في الخارج لكان شخصاً.

١٢. ح: + و وجه الدفع: الذهول عمّا عليه العقلاء من أنّ تشخّص الشيء أعمّ من شخصيته و محفوفيته بالتشخّص. فقولک: «إنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد» إن أردت منه شخصيته العينية بوجوده الانفرادي فغير مسلّم؛ و إن أردت أعمّ من ذلک فمسلّم من غير أن يلزم منه شخصية بوجوده المنفرد الممتاز به عمّا عداه.

على أنّه لو صحّ ما ذكره هؤلاء الأقوام لزم أن لايكون موجوداً في الذهن أيضاً؛ لأنّه لو وجد فيه لكان شخصاً؛ حيث إنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد.

و بما علمت حقيقة الحال تجلّى لک دفاع الإشكال بأنّه لو وجد في الخارج لكان محسوساً؛ لاتّحاده مع أفراده المحسوسة.

و وجه الدفع: انّه لايلزم منه محسوسيته بوجوده المتميّز و إن لزم محفوفيته بالمحسوسية؛ و الفرق بينهما ممّا لايخفىٰ على الأذكياء.

١٣. ق: يوجد.

١٤. ق: موجوده.

١٥. ق: يكون.

على أنّه لو صحّ ذلک يلزم أن لايكون موجودةً أيضاً في الأذهان و إلّا لكانت أشخاصاً لا طبائع كلّية، إلّا أن يقال بأنّ المراد من ذلک أعمّ من وجودها الاتّحادي أم لا.

و من هيهنا لاح جواز أن تكون محسوسةً بوجودها الاتّحادي و إن لم تكن[١] كذلک بوجودها الامتيازي.

و قس عليه أمرَ لزوم كون الزيادة التي كانت للهويّة الفردية زيادةً لطبيعتها المرسلة الكلّية؛ حيث يلزم أن تكون[٢] تلک الطبيعة بوجودها الاتّحادي زائدةً و إن لم تكن[٣] كذلک بوجودها الامتيازي.

و من هيهنا اندفع الإشكال بأنّ الطبيعة لما كانت متّحدةً بالذات مع الهويّة الفردية؛ و وجه الدفع[۴] ظاهر.[۵]

[۴۷] قال: «أمّهات أربعاً»

أقول: فإن قلتَ: إنّه كيف يصحّ أن يكون[۶] مطلب الذي مطلقاً من مطالب أُصولية مع أنّها معدودة[٧] من المطالب الفروعية؟

قلتُ: إنّه لمّا كان عبارةً عن أيّية[٨] الشيء و حقيقته بجوهر ذاته إذا كان سؤالاً عن الفصل أو صفاته اللاحقة به إن كان سؤالاً عن الخاصّة و لكنّه[٩] بالقوّة يدخل في مطلب الهل المركّب.

و الحاصل: انّ[١٠] «مطلب الأيّ فهو بالقوّة داخل في الهل المركّب المقيّد و إنّما يطلب به التميّز إمّا بالصفات الذاتية و إمّا بالخواصّ»[١١] كما نصّ عليه الشيخ في النجاة مع أنّه جعله

---

١. ق: لم‌يكن.
٢. ق: يكون.
٣. ق: لم‌يكن.
۴. ق: الرفع.
۵. ح: ـ و قد سلک هذا المسلک المحقّق الشريف ... و وجه الدفع ظاهر.
۶. ح: كيف يصحّ جعل.
٧. ح: مع أنّه قد تجعل.
٨. ق: اتيه.
٩. ح: أيّية الشيء و حقيقته بحسب جوهر ذاته أو صفاته اللاحقة به و إن كان.
١٠. ح: فلذا قال الرئيس في النجاة.
١١. النجاة، ص ١٣٠.

هنالك[۱] من المطالب الأُصولية[۲].

و بالجملة:[۳] انّ من لم‌يجعله منها نظراً إلى أنّه يرجع إلى مطلب الهل المركّب المقيّد و أمّا المصنّف ـ دام ظلّه ـ قد ذهب إلى خلافه على وفاق ما عليه الشيخ و ذلك[۴] لكون رجوعه إلى مطلب الهل على سبيل القوّة و الإمكان و أمّا بالفعل فهو أيّية الشيء بحسب حقيقته أو عوارضه المختصّة به، كما يلوح ممّا ذكره المعلّم[5] بقوله الشريف[۶]: «و الأيّ لتمييز المهيّة و أيّية الحقيقة»[۷].

و الحاصل:[۸] انّه بالحقيقة من مطالب أُصولية؛ و جواز جعله من مطالب الهل المركّب لايستلزم كونَه بالفعل منها[۹] و إلّا لكانت ساير الفروع داخلة في الهل المركّب المقيّد. مثلاً انّه[۱۰] يصحّ في الكيف أن يقال: «هل هو أسود؟» إذا كان الموضوع معلوماً[۱۱] و في الكمّ: «هل هو عشرة؟» و في الأين[۱۲]: «هل هو في الدار؟» و في المتىٰ: «هل هو في ذلك الزمان أو[۱۳] الآن؟» و في مَن: «هل هو زيد؟».

على أنّه يجوز[۱۴] أن يرجع كلّ ذلك إلى مطلب أيّ، و ذلك كأن[15] يقال: «أيّ مقدار له؟»، «في أيّ موضع هو؟»، «في أيّ زمان هو؟»، «أيّ شخص [هو]؟».

و أيضاً: انّه[۱۶] يمكن أن يرجع مطلب لِم بكِلا مطلبَى هل؛ لأنّه إمّا أن يطلب علّة التصديق فقط و إمّا أن يطلب علّة التصديق و الوجود معاً؛ و على التقديرين: إمّا أن يطلب علّة الوجود أو العدم لموضوعٍ واحدٍ[۱۷] أو علّة وجود شيء أو عدمه له.

---

۱. ح: هناک.
۲. ق: مطالب اصولية.
۳. ق: ـ بالجملة.
۴. ح: و أمّا المصنّف على محاذاة ما عليه الشيخ فيذهب إلى خلافه.
۵. ح: عوارضه المختصّة به على ما إليه الإشارة.
۶. ق: ـ الشريف.
۷. راجع، ص ۲۱۶.
۸. ح: فقد تلخّص.
۹. ح: انّه من المطالب الأُصولية في نفسه و جعله من الهل المركّب لايستلزم أن يكون منها.
۱۰. ق: ـ انّه.
۱۱. ق: ـ إذا كان الموضوع معلوماً.
۱۲. ق: ـ الأين.
۱۳. ح: ـ ذلک الزمان أو.
۱۴. ح: يصحّ.
۱۵. ح: مطلب أيّ كما أن.
۱۶. ق: ـ انّه.
۱۷. ق: ـ واحد.

على أنّه يصحّ أيضاً إرجاع ذلك[۱] إلى مطلب «ما العلّة؟» فيكون داخلاً في مطلب «ما العلّة؟» بكِلا قسمَيْه.[۲]

و كذا يصحّ إرجاع هذا المطلب إلى ذلك المطلب، أي ما إلى لِم.

قال المعلّم الأوّل: «إذا علمت ما العالم علمت لِمَ هو؛ و ذلك لأنّ كلّ جزء منه مضاف إلى الكلّ. فلاتراه كأنّه جزء لكنّک تراه كالكلّ؛ و ذلک انّک لاتأخذ حينئذٍ أجزاء العالم كان بعضها من بعض لكنّک تتوهّمها كلّها كأنّها شيء واحد لم يكن أحدها قبل الآخر. فإذا توهّمت العالم و أجزائه على هذه الصفة كنت قد توهّمته توهّماً عقلياً. فيكون إذا عرفتَ ما العالم عرفتَ أيضاً لِمَ هو معاً. فإنّ كلّية هذا العالم على ما وصفناه؛ فبالحريّ أن يكون العالم الأعلىٰ على هذه الصفة.»

ثمّ قال: «يجب تحرّک بعض أجزاء الإنسان بحركات بعض ذلک بمنزلة وتر واحد ممتدّ متىٰ حرّک آخره بحركةٍ يحرّک أوّله و ربّما حرّک بعض الأوتار فيتحرّک أوتار العود الآخر بتلک الحركة؛ كذلک العالم الأعلىٰ ربّما حرّک جزء منه أجزائه مبايناً لصاحبه مفارقاً. فيتحرّک لحركته جزء آخر؛ و هذا ممّا يدلّ على أنّ بعض أجزاء العالم يحسن بالآثار الواقعة على بعض. لأنّ العالم ـ كما قلنا مراراً ـ كالحيوان.» هذا.

ثمّ لا يخفىٰ: أنّه لاينافي ما ادّعيناه من السؤال عن الشيء بلِم سؤالٌ عن علّته بما هي؛ فلاينافي إرجاعه إليه؛ و بالجملة انّه لاينافي مغايرة مطلب «ما الشيء؟» لمطلب «لِمَ الشيء؟» أن يكون «لِمَ الشيء؟» هو مطلب «ما علّة ذلک الشيء؟».[۳]

[٤٨] قال: «إمّا حدود توسّعية»

أقول: قد علمت سرّه بما نقلناه سابقاً عن الحكمة المشرقية؛ فتذكر.[۴]

---

۱. ح: أيضاً إرجاعه.

۲. ح: + و إلى جملة ذلک إشارات تعليمية في آخر هذا التصحيح؛ فتبصّر.

۳. ح: ـ و كذا يصحّ إرجاع هذا المطلب إلى ذلک المطلب ... هو مطلب «ما علّة ذلک الشيء؟».

۴. ق: ـ قال: «إمّا حدود توسّعية» أقول: قد علمت سرّه بما نقلناه عن الحكمة المشرقية؛ فتذكر.

[٤٩] قال: «متصحّحان في التي بحسب الإسم»

أقول: يشير بذلک إلى بطلان ما قيل من أنّ الفرق بالإجمال و التفصيل في الماء الحقيقية لا الشارحة الإسميه؛ و ذلک حيث[۱] أن ليس الفرق بين هذين المطلبَين إلّا[۲] بتقرّر المهيّه و وجودها[۳] في أحدهما دون الآخر[۴] على ما إليه الإشارة بقول الرئيس[۵]: «و إمّا بحسب الذات كقولک: «ما الإنسان في وجوده؟» و هذا يتعرّف حقيقة الذات و يتقدّمه الهل المطلق.»[۶] انتهیٰ كلامه من نجاته.[۷]

[۵۰] قال: «و صيّور الأمر فيها أيضاً»

أقول: يشير بذلک إلى ما نصّ[۸] عليه الرئيس في شفائه بقوله: «إنّ المطالب ترجع إلى هل الشيء و ما الشيء» و على هذا السبيل أيضاً قوله في النجاة: «إنّ مطلب هل[۹] يتعرّف به الإيجاب أو السلب و بالجملة التصديق به[۱۰] و هو:

إمّا مطلب هل مطلقاً، كقولنا: «هل اللّه موجود؟» و «هل الخلأ موجود؟»؛ و إنّما يتعرّف حال الشيء في الوجود المطلق أو العدم المطلق.

و إمّا مطلب هل مقيّداً، كقولنا: «هل اللّه خالق البشر؟» و «هل الجسم محدث؟»؛ و إنّما يتعرّف هل الشيء موجود على حالٍ مّا أو ليس.»[۱۱] انتهیٰ كلامه.

و إنّما قلنا ذلک لأنّ[۱۲] الوجود لمّا كان منتزعاً عن الذوات المتجوهرة من دون[۱۳] حيثية تقييدية؛ فلعلّ[۱۴] السؤال عنه هو السؤال عنها[۱۵]؛ فيكون مطلب هل على قسمَين:

---

۱. ح: إشارة إلى بطلان قول من ذهب إلى أنّ الفرق بالإجمال و التفصيل بحسب ما الحقيقية لا الشارحة الإسمية ذهولاً عن.

۲. ق: ـ إلّا.

۳. ح: ـ و وجودها.

۴. ق: في إحدیهما دون الأُخرى كما نصّ عليه بقوله.

۵. ق: ـ على ما إليه الإشارة بقول الرئيس.

۶. النجاة، ص ۱۲۹.

۷. ق: ـ انتهى كلامه من نجاته.

۸. ح: إشارة إلى ما قد نصّ.

۹. النجاة: و المطالب منها ما.

۱۰. النجاة: ـ به.

۱۱. النجاة، صص ۱۲۹ ـ ۱۲۸.

۱۲. ح: ذلک حيث إنّ.

۱۳. ح: من غير.

۱۴. ح: فكان.

۱۵. ق: عليها.

مطلب الهل البسيط و مطلب الهل المركّب.

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ لمّا ذهب إلى الجعل البسيط فبالحريّ أن يكون هناک سؤال عن الهل البسيط الحقيقي و إن كان التكثّر في حيّز التعبير؛ فلايلزم أن لايكون لتقضّيه جزء.[۱]

[۵۱] قال: «مع ذلک علّة[۲] لمفاد العقد»

أقـول: هذا ممّا عليه إجماع الفلاسفة من الإشراقية و المشّائية.[۳] قد تصدّى[۴] الرئيس لبيان هذا المدّعى[۵] في فنّ البرهان من الشفاء[۶] على التفصيل؛ فلنقتصر هيهنا بما ذكره في نجاته[۷] بأنّ: «البرهان المطلق هو برهان اللمّ، و هو الذي ليس إنّما يعطيک علّةَ اجتماع طرفَى النتيجةِ عند الذهن و التصديق بها فقط حتّى تكون فائدته أن تعتقد[۸] أنّ القول لِمَ يجب التصديق به؛ بل يعطيک أيضاً مع ذلک علّةَ اجتماع طرفَى النتيجةِ في الوجود. فيعلم[۹] أنّ الأمر لِمَ هو في نفسه كذا[۱۰]؛ فيكون الحدّ الأوسط فيه علّةً لتصديقک بالنتيجة و علّةً لوجود النتيجة؛ لأنّه علّة للحدّ الأكبر:

إمّا على الإطلاق، كقولک: «هذه الخشبة ـ مثلاً ـ أحالها شيء قويّ الحرارة و كلّ شيء أحالها شيء[۱۱] قويّ الحرارة فهو محترق؛ فهذه الخشبة محترقة.»

و إمّا لا على الإطلاق، بل هو علّة لوجوده للأصغر، مثل أن يكون الحدّ الأوسط نوعاً مّا[۱۲] و له جنس أو فصل أو خاصّة؛ فيحمل ذلک عليه أوّلاً، و[۱۳] يحمل بسببه على ما وضع تحته، مثل قولنا: «كلّ متساوي الساقين فهو مثلّث و كلّ مثلّث فإنّ زواياه مساوية

---

۱. ح: ـ ثمّ إنّه دام ظلّه ... لتقضيه جزء.
۲. ح، ق: ـ علّة.
۳. ق: ـ هذا ممّا عليه إجماع الفلاسفة من الإشراقية و المشّائية.
۴. ح: قال.
۵. ح: ـ لبيان هذا المدّعى.
۶. ح: ـ من الشفاء.
۷. ق: من الشفاء و النجاة و غيرهما.
۸. ق: فائدته يعتقد.
۹. النجاة: فتعلم.
۱۰. النجاة: كذى.
۱۱. ق: ـ شيء.
۱۲. ح، ق: ـ مّا.
۱۳. النجاة: ـ و.

لقائمتين.»[۱]

و أمّا برهان الإنّ[۲] فهو الذي إنّما يعطيک علّةَ اجتماع طرفَی النتيجةِ عند الذهن و التصديق به[۳] فيفيد[۴] أنّ القول لِمَ يجب التصديق به، و لايعطيک أنّ الأمر في نفسه لِمَ هو كذلک؛ لأنّ الحدّ الأوسط فيه ليس هو علّة للأكبر[۵] في ذاته بوجهٍ، و لكنّه علّة لوجود الحدّ[۶] الأكبر في الأصغر؛ و ربّما كان معلولاً له، كقولنا: «هذه الخشبة محترقة؛ فإذن قد أحالها شيء حارّ؛ فالاحتراق معلول إحالة الشيء الحارّ» و لكنّه علّة للتصديق[۷] بوجود[۸] الحدّ الأكبر في الأصغر؛ و ما كان هكذا فلْيُسَمّ دليلاً.»[۹] انتهیٰ.

و[۱۰] لايخفیٰ: أنّ هذا ممّا عليه الإشراقيّون أيضاً؛ فلذا قال شيخ أتباع الرواقيّين و محيي مراسم[۱۱] الإشراقيّين في كتابه حكمة الإشراق: «إنّ الحدّ الأوسط قد يكون علّةَ نسبةِ الطرفين ذهناً و عيناً،[۱۲] و[۱۳] يسمّى ذلک[۱۴] برهانَ لمٍّ لإعطائه اللِمّية بالوجهين؛[۱۵] و قد يكون علّةَ نسبةِ الطرفين في الذهن فقط ـ أي يكون العلّة للتصديق فحسب ـ[۱۶] و يسمّى برهانَ إنٍّ لاقتصار دلالته على إنّية الحكم ـ أي على ثبوته ـ[۱۷] دون لِمّيته في نفسه؛ و قد يكون هذا الأوسط معلولَ النسبة في الأعيان[۱۸] إلّا أنّه أظهر عندنا؛ فلهذا يجوز أن يستدلّ به عليها؛ لأنّها علّته.[۱۹]»[۲۰]

و[۲۱] بعد اللُتَيّا و اللتي ظهر ما هو المدّعیٰ في هذه البراهين و إن غفل عنه كثير من

---

۱. النجاة: + فصل في برهان الإنّ.
۲. ق: ـ الإنّ.
۳. ح، ق: ـ به.
۴. النجاة: فيعتقد.
۵. ح، ق: الأكبر.
۶. النجاة: ـ الحدّ.
۷. ق: لتصديق.
۸. النجاة: لوجود.
۹. النجاة، صص ۱۲۸ ـ ۱۲۶.
۱۰. ح: + قال شيخ.
۱۱. ح: ـ لايخفیٰ أنّ ... مراسم.
۱۲. حكمة الإشراق: + و البرهان الذي فيه ذلک.
۱۳. حكمة الإشراق: ـ و.
۱۴. حكمة الإشراق: ـ ذلک.
۱۵. حكمة الإشراق: ـ لإعطائه اللمّية بالوجهين.
۱۶. ح، ق: ـ أي يكون العلّة للتصديق فحسب.
۱۷. حكمة الإشراق: ـ أي على ثبوته.
۱۸. ح، ق: ـ في الأعيان.
۱۹. حكمة الإشراق: ـ فلهذا ... لأنّها علّته.
۲۰. مجموعۀ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲، صص ۴۵ ـ ۴۴.
۲۱. ن: + من تضاعيف الكلام ظهر أنّ المتأخّرين لفي الذهول عمّا عليه الإجماع.

المتأخّرين.[١]

[۵۲] قال: «لست أقول من حيثية واحدة»

أقول: و ذلک لأنّ[٢] تعيّن المعلول و تخصّصه تابع تعيّن العلّة و تخصّصها[٣]؛ فلو استند أمران[۴] إلى علّة واحدة[۵] من حيثية واحدة لكانا شيئاً واحداً لاشيئين متغايرين و إلّا لكان إصدارهما لا إصدارَهما و وجودهما[۶] لا وجودَهما؛ لأنّ[٧] وجود كلّ منهما و كذا إصداره[٨] مغاير لوجود الآخر و إصداره[٩]؛ فلو كان ذلک بحيثيةٍ واحدةٍ لكان إصداره لا إصدارَه و كذا وجوده لا وجودَه، بل كان إصدارهما لا إصدارَهما و وجودهما لا وجودَهما.

مثلاً: إنّ صدور «ا» غير صدور لا «ا» ـ أعني صدورَ « ب » ـ فإذا صدر عن ذلک الواحد «ا» و «ب» يلزم أن لا يتعلّق بهما إيجاد و[١٠] إصدار و إلّا لكان صدور غير «ا» ـ أعني «ب» ـ صدور «ا»؛ و من البيّن[١١] أنّهما لتغايرهما لا يصحّ كونهما[١٢] أمراً واحداً؛ فلو صدرا[١٣] عن أمر واحد من جهة واحدة لكانا شيئاً واحداً لا شيئين.

و إذا تمهّد[١۴] هذا فنقول: إنّه يشكل الأمر في التلازم بين معلولَی علّةٍ واحدةٍ بأنّهما إذا استندا إليها[١۵] من جهة واحدة لم‌يكونا شيئين بل شيئاً واحداً و إذا استندا إليها[١۶] بجهتين متغايرتين ليكون كلّ واحد من المعلولين مستنداً إلى علّة مغايرة لعلّة الآخر؛[١٧] لأنّ[١٨] تكثّر الحيثية التقييدية يستلزم تكثّرَ العلّة الفاعلة؛[١٩] فلايكون العلم بوجود كلّ من

---

١. ح: ـ بعد التيّا و اللتي ... المتأخّرين.
٢. ح: و ذلک حيث ما علمت أنّ.
٣. ح: تابع لتخصّص العلّة و تعيّنها.
۴. ح: فلو كان الشيئان مستندين.
۵. ح: ـ واحدة.
۶. ح: لا إصدارهما فوجودهما.
٧. ح: حيث إنّ.
٨. ق: صدوره.
٩. ق: صدوره
١٠. ح: ـ إيجاد و.
١١. ح: و من المستبين.
١٢. ح: لا يصحّ أن يكونا.
١٣. ح: فلو كانا صادرين.
١۴. ح: و إذا تقرّر.
١۵. ح: استندا إلى علّة واحدة.
١۶. ح: استندا إلى علّة واحدة.
١٧. ق: بجهتين متغايرتين يستند كلّ واحد من المعلولين إلى علّة مغاير و لايستند إليه الآخر.
١٨. ح: حيث إنّ.
١٩. ح: الحيثيات التقييدية مستلزم لتكثّر العلّة الفاعلية.

المعلولين علماً بالآخر؛ و اشتراک الهويّة الفردية للعلّة بينهما لايفي بذلک.[۱]

على أنّا ننقل الكلامَ إلى تلازم تينک الحيثيتين بأنّه إمّا أن يكون إحداهما[۲] علّةً للأُخرىٰ أو كِلاهما معلول علّةٍ واحدةٍ[۳] من حيثية واحدة أو كثيرة[۴]. فعلى الأوّل لاتكون تلک[۵] الحيثية العديدة[۶] إلّا حيثية واحدة؛ و على الثاني لايكونا معلولَي علّةٍ واحدةٍ؛ فلا يكونان[۷] متلازمين.

و تحقيق المقام:[۸] انّ المتلازمين إذا كان أحدهما علّةً موجبةً للآخر يكون الاستدلال من[۹] أحدهما على الآخر[۱۰] لِمّياً و بالعكس إنّياً؛ و أمّا إذا كانا معلولَي علّةٍ واحدةٍ فلايخلو: إمّا أن لايكونا[۱۱] فى مرتبة واحدة من الوجود و التعقّل و إمّا أن يكونا[۱۲].

فعلى الأوّل: يلزم أن يكون واحد منهما علّةً للآخر و شرطاً أخيراً لوجوده؛[۱۳] و ذلک على ما عليه شاكلة[۱۴] الهيولىٰ و الصورة؛ لأنّهما و إن كانتا معلولتين لعلّةٍ واحدةٍ لكن بشرط أن يكون إحديٰهما شرطاً لوجود الأُخرىٰ[۱۵]. فإذا كان أحدهما[۱۶] أظهر عند العقل فاستدلاله[۱۷] عليه لِمّياً على الإطلاق[۱۸] أو إنّاً على صحابة لمٍّ، كما قاله الشيخ فى الشفاء.[۱۹]

و على الثانى: يلزم استنادُهما[۲۰] إليها بحيثيتين[۲۱] تقييديتين في درجة واحدة بحسب

---

۱. ح: و اشتراک الهويّة للعلّة بينهما غير مفيد.

۲. ق: بأنّ إحديهما إمّا أن يكون.

۳. ق: واحد.

۴. ح: متكثّرة.

۵. ح: ـ تلک.

۶. ح: المتعدّدة.

۷. ق: فلايكونا.

۸. ح: و لدفاع هذا الإشكال في هذا المرام نحتاج إلى بسط من الكلام؛ فنقول.

۹. ق: + ذلک عليه.

۱۰. ق: ـ أحدهما على الآخر.

۱۱. ق: يكونا.

۱۲. ق: لايكونا.

۱۳. ق: فعلى الأوّل يكون المتقدّم شرطاً لوجود المتأخّر متقدّماً عليه.

۱۴. ق: ما عليه أمر.

۱۵. ح: الهيولى و الصورة؛ حيث إنّهما معلولا علّةٍ موجبةٍ واحدةٍ ولكن بشرطية واحد منهما للآخر.

۱۶. ح: فإذا كان شيء منهما.

۱۷. ق: استدلاله.

۱۸. ح: فاستدلاله بوساطته على الآخر إنٌّ على الإطلاق.

۱۹. ق: ـ أو إنّاً على صحابة لمّ، كما قاله الشيخ في الشفاء.

۲۰. ح: يلزم أن يكون.

۲۱. ق: بجهتين.

نفس الأمر متصافقتين في الواقع[۱] و إن كان لأحدهما تقدّمٌ ذاتيٌ على الآخر كالوجوب و الإمكان.[۲]

و الحاصل: انّ المراد من التصافق[۳] هيهنا كون الشيئين بحيث يستغني أحدهما عن العلّة و إن كان الآخر مفتقراً إليها؛ فيتصحّح منه التلازم بين أمرين من دون أن يتوجّه لزوم التسلسل في استناد تينک الحيثيتين إلى آخرين و هكذا لانتهائهما إليها مع استغناء إحديهما عن العلّة مطلقاً كالإمكان؛ و كونه من مراتب المعلول لاينافي كونَ ما به التلازم بين أمرين؛[۴] و ذلک كما عليه سنّة الصانعية و المصنوعية الإضافيتين؛ فيكون الاستدلال من كلّ منهما على الآخر برهان إنٍّ[۵] على الإطلاق.

و هيهنا كلام تصدّينا لذكره في كتابنا الموسوم برياض القدس؛ و إن تأمّلتَ في هذا المقام[۶] تارةً أُخرىٰ لعرفتَ أنّ المتلازمين اللذين يكونان[۷] معلولَى علّةٍ واحدةٍ شاكلتهما مطلقاً كذلک ـ سواء كانا متصافقتين[۸] أو غيرهما ـ كما أشار إليه[۹] بقوله الشريف:[۱۰]

[۵۳] «و لكنّي أقول من حيثيتين متصافقتين في درجة واحدة»

أقول: بما حاصله: انّ التلازم بين معلولَى علّةٍ موجبةٍ واحدةٍ يتصحّح بحيثيتين تقييديتين متصافقتين في درجة واحدة خارجية و إن كان لأحدهما على الآخر تقدّمٌ ذاتيٌّ كالإمكان و الوجوب ولو بالآخرة لانقطاع ذهاب السلسلة إلى غير النهاية؛ لأنّه ليس الكلام في التلازم بين شيئين في كلّ مرتبة من المراتب العقلية حيث لايصحّ بين علّة موجبة و معلولها المرتّب عليها فضلاً عمّا عداها.

---

۱. ح: متصافقتين تصافقاً بحسب الواقع.
۲. ح: ـ كالوجوب و الإمكان.
۳. ق: التضافق.
۴. ح: ـ كالوجوب و الإمكان. و الحاصل ... بين أمرين.
۵. ح: الإنّ.
۶. ح: و فيه كلام حسب ما سيجيء و إن نظرت نظراً تعمّقياً.
۷. ح: يكونا.
۸. ق: متضايفين.
۹. ح: على ما إليه الإشارة التعليمية.
۱۰. ق: + قال.

فقد بان:[۱] أنّ التلازم بين الأمرين[۲] لمّا كان عبارةً عن امتناع انفكاك أحدهما من الآخر بحسب الواقع[۳] يكون كلّ منهما وجوب بالقياس إلى الآخر سواء كان أحدهما علّةً للآخر فيكون للآخر وجوب[۴] بالغير[۵] نظراً إلى ذلك الغير أو كان وجوبهما معاً بالغير نظراً إلى علّتهما الخارجة عنهما[۶] بجهتين متغايرتين[۷] مجتمعتين في الواقع.[۸]

و أمّا خصوصية افتقار كلّ منهما إلى معروض الآخر من حيث هو معروض الآخر، كالأُبوّة و البنوّة الإضافيتين[۹] فلا تكون ناشيةً[۱۰] الّا عن خصوصيتهما بما هما هما لا بما هما متلازمان؛ بناءً على أنّ التلازم بين الأمرين[۱۱] بما هو تلازمٌ لا يستلزم[۱۲] إلّا ذلك؛ و أمّا اعتبار خصوصية زائدة على ذلك فإنّما ينشأ عن[۱۳] اعتبار خصوصية التلازم؛ و نظير ذلك بوجهٍ مّا اعتبار مطلق القيد في حصول الفرد بما هو فرد، و اعتبار خصوصيتها فلخصوصها.[۱۴]

و أمّا قوله: «متصافقتين»[۱۵] أقول مِن «صَفَقْتُ[۱۶] له بالبيع صَفْقَاً» ضربتُ يدىّ على يده؛ و «صَفَقْتُ[۱۷] الباب» رددته[۱۸]؛ و «أصفقوا على كذا» أي أطبقوا عليه.[۱۹]

[۱۵۴] قال: «و لكلّ مؤلَّف مؤلِّف»

أقول: أشار بذلك إلى بطلان ما قيل: انّ[۲۰] الكبرىٰ في هذا القياس: «و كلّ مؤلَّف له

---

۱. ح: فقد تلخّص من تضاعيف الكلام.

۲. ح: ـ بين الأمرين؛ ق: أمرين.

۳. ح: انفكاک أحد الشيئين عن الآخر في الواقع.

۴. ح: ـ أحدهما علّة للآخر فيكون للآخر وجوب.

۵. ح: + إليه أيضاً أو كلاهما كذلک مقيساً إلى ثالث؛ فوقع لذلک الإرتباط بينهما.

۶. ح: ـ نظراً إلى ذلک ... علّتهما الخارجة عنهما.

۷. ق: مغايرتين.

۸. ح: + المتقدّم شيء منهما على الأُخرى بالذات.

۹. ق: ـ الإضافيتين.

۱۰. ح: فليست ناشيةً.

۱۱. ق: أمرين.

۱۲. ح: ليس يستتبع.

۱۳. ح: فإنّما هو ناشٍ من.

۱۴. ح: اعتبار مطلق القيدية لحصول الفردية بما هي فردية و اعتبار خصوصيتها فلخصوصيتها.

۱۵. ق: متضافقتين.

۱۶. ق: ضفقت.

۱۷. ق: ضفقت.

۱۸. ح، ق: روته.

۱۹. ح: + كذا في الصحاح. [ج۳، صص ۱۵۰۸ ـ ۱۵۰۷].

۲۰. ح: إشارة إلى بطلان قول من جعل.

مؤلِّف» و ذلک حيث إنّه[١] يفوت المقصود هيهنا بناءً على أنّه في ما إذا كان الأكبر علّةً للأوسط بحسب[٢] وجوده في نفسه مع كونه معلولاً له بثبوتهما[٣] الرابطي؛ و من البيّن[٤] أنّ الأكبر هو[٥] «له مؤلِّف» و ليس علّةً للأوسط في نفسه و إن كان جزء منه علّةً له بحسب[٦] وجودهما في نفسهما[٧].

و ذلک على خلاف ما إذا وقع «المؤلّف» هو الأكبر حسب ما تعلّمتَ.[٨]

ثمّ اعلم[٩] أنّ المؤلِّف و المؤلَّف يمكن أخذهما على ثلاثة اعتبارات:[١٠]

أحدها: أخذهما من حيث[١١] جوهر ذاتهما.

و ثانيها: من حيث[١٢] مبدأيتهما لتلک الإضافة.

و ثالثها: بما هما متضايفان.

و لمّا كان خير الأُمور أوسطها للتباين بين الأوسط و الأكبر على الأوّل، و التشابه و التضاهي[١٣] فى مرتبة واحدة من حيث[١٤] الوجود و التعقّل على الأخير[١٥]. فلايصحّ لدى الناقد البصير[١٦] الاستدلال بأحدهما على الآخر بشيءٍ من التقديرين؛ فأشار المعلّم الثالث[١٧] إليه بقوله ـ الشريف ـ: «ما هو مؤتلف في جوهره و ما هو الصانع لجوهر الحقيقة المؤتلفة لا بما هما في درجة التضايف.»[١٨]

و إنّما لمنسلک هيهنا ما سلكه الشيخ فى برهان شفائه من مثال آخر[١٩] و هو «زيد إنسان و الإنسان حيوان» إشارةً إلى أنّ الأوسط[٢٠] و إن كان معلولَ الأكبر بحسب

---

١. ق: ـ إنّه.
٢. ق: للأوسط من حيث.
٣. ح: بحسب ثبوتهما.
٤. ح: و من المستبين.
٥. ق: ـ هو.
٦. ق: علّةً له من حيث.
٧. ق: في نفسه.
٨. ق: إذا وقع الأكبر هو «المؤلّف» كما علمته.
٩. ق: ـ اعلم.
١٠. ح: اعتبارات ثلاثة.
١١. ح: أخذهما بحسب.
١٢. ح: بحسب.
١٣. ح: و التضاهي و التشابه.
١٤. ح: ـ حيث.
١٥. ح: على الثاني.
١٦. ح: ـ لدى الناقد البصير.
١٧. ح: ـ المعلّم الثالث.
١٨. راجع ص ٢١٩.
١٩. ح: بمثال آخر.
٢٠. ق: حيث إنّ الأوسط.

وجودهما فی نفسهما باعتبارٍ مّا لکنّه لایصحّ أن یکون علّةً لثبوت الأکبر للأصغر؛ لأنّ[۱] الذاتي ثابت لذي الذاتي من دون علّةٍ و علّيةٍ مطلقاً ـ کما حقّق[۲] في مظانّه ـ فیحتاج إلی[۳] تصحیحه بضربٍ من التکلّف؛ و ذلک بأن یقال: إنّ علّیة الأوسط لثبوت الأکبر للأصغر من حیث تعیین[۴] مرتبته مقیسةً[۵] إلیه و ما[۶] نحن بصدده من المثال: «انّ هذه الخشبة محترقة و کلّ[۷] محترق فقد مسّته النار» و ذلک لأنّ[۸] الاحتراق و إن کان معلولاً لمساس النار من حیث وجودهما[۹] في نفسهما[۱۰] لکنّه علّة[۱۱] لثبوت مساس النار لها من حیث[۱۲] ثبوتهما[۱۳] الرابطي للخشبة.[۱۴]

لایخفیٰ جواز[۱۵] أن یکون عدم المعلول[۱۶] علّةً لثبوت عدم علّته للشيء[۱۷] و إن کان في نفسه معلولاً لعدم علّته[۱۸].

و الحاصل:[۱۹] انّ رفع العلّة یوجب رفعَ المعلول، و انّ رفع المعلول لایوجب رفعَ العلّة، بل یکون قد انتفت حتّی[۲۰] ارتفع المعلول؛ فرفع العلّة و إثباتها سببُ رفعِ المعلولِ و إثباتِه، و رفعُ المعلول و إثباتُه دلیلُ رفعِ العلّةِ و إثباتِه.[۲۱]

و من البیّن من ذلک[۲۲] أن لایکون[۲۳] عدم المعلول بثبوته الرابطي علّةً لثبوت عدم علّته للشيء.

---

۱. ح: حیث انّ.
۲. ح: ثبوت الذاتي لذي الذاتي مستغنی عن العلّة مطلقاً حسب ما حقّق.
۳. ح: في.
۴. ح: علّیته لتعیین.
۵. ق: مرتبه نظراً.
۶. ح: و ممّا.
۷. ح: + ما هو.
۸. ح: و ذلک حیث.
۹. ح: بحسب وجودهما.
۱۰. ق: في نفسه.
۱۱. ق: ـ علّة.
۱۲. ح: بحسب.
۱۳. ح: ثبوتها.
۱۴. ح: + فأحسن تدبّره لتعرف أنّه یصحّ.
۱۵. ح: ـ لایخفیٰ جواز.
۱۶. ق: عدم المعلوم.
۱۷. ق: الشيء.
۱۸. ح: + کذلک قال بهمنیار في التحصیل.
۱۹. ح: ـ و الحاصل.
۲۰. ق: متی.
۲۱. ح: + انتهی کلامه: محمولاً علی.
۲۲. ح: ـ و من البیّن من ذلک.
۲۳. ق: أن یکون.

فإن قلتَ: إنّه لا يصحّ القول[1] بذلک لانتفاء التميّز في العدم.

قلتُ: إنّ للعدم اعتبارات:

أحدها: بما هو عدم.

و ثانيها: بما هو متمثّل في الذهن.

و ثالثها: بما هو مضاف إلى الملكات[2].

و عدم صحّة جريان ذلک فيه بالاعتبار الأوّل لايستلزم عدمَ صحّته على التقديرين. قال الشيخ في الشفاء[3]: «إنّ قولنا: «عدم فعدم» قد يقصد منه أنّ حضور كلّ منهما عند العقل يوجب حضورَ الآخر عنده، و هو بهذا المعنى صادق سواء كان الملزوم هو عدم المعلول و لازمه عدم علّته أو عكسه.» فأحسِن تعقّله فإنّه بذلک حقيق.

[۵۵] قال: «أ ليس اليقين إنّما هو»

أقول: يعنى[4] أنّ المعتبر في اليقين بالشيء أُمور أربعة: إثنان منها يتعلّقان بالمعلوم و آخران يتعلّقان بالعلم.

أمّا الأوّلان: فوجود[5] المعلوم و وجوبه؛ و أمّا الآخران: فدوام[6] العلم به و استحالة أن لايكون و أشار إليه[7] بـ«العقل[8] المضاعف»؛ و في قوله: «علماً دائماً» إشارة لطيفة[9] إلى أنّ دوام العلم لايستلزم دوامَ معلومه.

و الحاصل:[10] انّ المعتبر فى المعلوم وجوده و وجوب وجوده معاً ـ سواء كان ذلک دائمياً أو موقّتياً ـ[11] على ما نصّ عليه الرئيس في البرهان من الشفاء.

---

۱. ق: لا يصحّ أن يقال.
۲. ق: الملكة.
۳. ح: على التقديرين حسب ما قد استبان في الطبقات؛ فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.
۴. ح: إشارة ملكية.
۵. ح: فهما وجود.
۶. ح: فهما دوام.
۷. و إليه الإشارة بقوله.
۸. ح، ق: بعقل.
۹. ق: ـ لطيفة.
۱۰. ح: و بالجملة.
۱۱. ق: دائماً أو موقّتاً.

و توقيته لايستلزم[1] توقيتَ العلم اليقيني به و عدم دوامه، كيف لا[2] و أنّ[3] العلم التامّ بذلك الشيء و إن لم يكن[4] موجوداً في ذلك الحدّ فلذا قيل:[5] إنّ حضور علّة الشيء أولىٰ في العلم بذلك الشيء مهيّةً و وجوداً[6] من حضوره؛ و ذلک علی خلاف ما عليه حضور المعلول في العلم بعلّته و إن كان لعلّته الوجوب بالقياس إليه.[7]

قال الشيخ[8] في تعاليقه[9]: «هو[10] يعقل الأشياء دفعةً واحدةً[11] من غير أن يتكثّر بها[12] في جوهره أو تتصوّر[13] في[14] حقيقة ذاته ـ تعالى[15] ـ بصورها، بل تفيض عنه[16] صورها[17] معقولة و هو أولىٰ بأن يكون عقلاً من تلک الصور الفائضة عن عقليته، و لأنّه يعقل[18] ذاته و أنّه مبدأ لكلّ[19] شيء فيعقل[20] من ذاته كلّ شيء»[21] انتهىٰ كلامه[22] على وفاق ما عليه[23] المعلّم الثاني من أنّ الأوّل[24] يعقل ذاته. فإن كان ذاته بوجهٍ مّا هو الموجودات كلّها فإنّه إذا عقل ذاته عقل بوجهٍ مّا الموجودات كلّها؛ لأنّ ساير الموجودات إنّما اقتبس كلّ واحد منها الوجود[25] عن وجوده؛ و بقوله[26] في خصوصه: «إنّ واجب الوجود مبدأ كلّ فيض و هو ظاهر ـ أي عالم بذاته غير غائب عنه ـ[27] فيقال: الكلّ من ذاته حيث لا كثرة فيه.»[28]

---

۱. ح: و موقّتيته لاتستلزم.
۲. ق: ـ لا.
۳. ح: + العلم بكُنه مبدأ الشيء و حقيقته هو.
۴. ق: + ذلک.
۵. ح: موجوداً في ذلک الوقت لأنّ.
۶. ق: ـ مهيّةً و وجوداً.
۷. ق: ـ و ذلک على خلاف ما ... بالقياس إليه.
۸. ح: قال الرئيس.
۹. ق: ـ في تعاليقه.
۱۰. الشفاء: فهو لذلک.
۱۱. ح، ق: ـ واحدة.
۱۲. ح، ق: منها.
۱۳. ح، ق: يتصوّر.
۱۴. ح، ق: ـ في.
۱۵. الشفاء: ـ تعالى.
۱۶. ح: عنها.
۱۷. ق: ـ بل تفيض عنها صورها.
۱۸. ق: تعقل.
۱۹. الشفاء: كلّ.
۲۰. ح، ق: يعقل.
۲۱. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) ص ۳۶۳.
۲۲. ق: ـ انتهى كلامه.
۲۳. ح: انتهى كلامه تباعاً لما عليه.
۲۴. ح: المعلّم الثاني في بعض رسائله بقوله فالأوّل.
۲۵. ق: للوجود.
۲۶. ق: و قد وقع منه.
۲۷. ق: ـ أي عالم بذاته غير غائب عنه.
۲۸. ح: + و إليه الإشارة بقول من قال؛ ق: + و قوله: «و هو ظاهر» أي غير غائب عن ذاته.

و ما في عبارات بعض القدماء من[1] أنّ وحدة الكلّ حقيقية و كثرته اعتبارية؛ و ذلک حيث إنّ جميع تلک الأشياء بوجودها[2] العلمي هو هو لا غيره؛ فتكون لها وحدة حقيقية وجوبية قيّومية.[3]

و بالجملة: أنّها بتلک الحيثية متقدّسة عن غمام كثرة الذات و الصفات، صافية عن كدر الاعتبارات و الحيثيات.[4]

و أمّا وجودات تلک الأشياء[5] المتكثّرة فهي اعتبارات[6] و هويّات جوازية.

فقد بان[7]: أنّه يصحّ باعتبار وجودها العلمي كونها أزليةً أبديةً لايعتريها شَوبُ تغيّرٍ و لايدانيها شائبةُ تبدّلٍ.[8]

و ما وقع عن المصنّف ـ دام ظلّه ـ من أنّ اعتبار[9] وجود المعلول و وجوبه في العلم اليقيني ليس إلّا إظهاراً لصحّة المجعولية و المعلولية[10] لا وجوده و وجوبه بالفعل في العلم اليقيني به من تلقاء[11] العلم بعلّته.

و قد وقع[12] في كلام فاتح الأوصياء و إمام الأولياء ـ صلوات اللّه عليه ـ[13] في خطبة له[14] من كتاب نهج البلاغة[15] بقوله ـ العزيز ـ[16]: «كان ربّاً إذ لا مربوب و إلهاً إذ لا مألوه[17] و عالماً إذ لا معلوم و سميعاً إذ لا مسموع»[18] و[19] نظائره كثيرة و في كلام [الإمام] بالحقّ،

---

١. ح: ـ و ما في عبارات بعض القدماء من. ٢. ح: بحسب وجودها.
٣. ح: قيّومية وجوبية.
٤. ح: ـ و بالجملة انّها بتلک .... عن كدر الاعتبارات و الحيثيات.
٥. ح: و أمّا وجوداتها العينية. ٦. ح: اعتبارية.
٧. ح: فقد استبان.
٨. ح: + مع أن ليس لشيء منها وجود؛ لذا تسمع أنّ الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود و ان كان ما شمّ رائحة الوجود إلّا الأعيان الثابتة. و من تضاعيف الكلام قد استبان أنّ اعتبار المصنّف دام بقائه.
٩. ح: ـ و ما وقع عن المصنّف دام ظلّه من أنّ اعتبار. ١٠. ق: ـ المعلولية.
١١. ق: من حيث. ١٢. ح: فلذا قد وقع.
١٣. ح: ـ في كلام فاتح الأوصياء و إمام الأولياء، صلوات اللّه عليه.
١٤. ح: ـ له. ١٥. ق: ـ من كتاب نهج البلاغة.
١٦. ق: ـ العزيز. ١٧. ق: ماله.
١٨. بحارالأنوار، ج ۴، ص ٣٠۵.
١٩. ح: + بقوله الشريف القدسي المذكور في كتاب الكليني: «إنّه أحاط بالأشياء علماً قبل كونها؛ فلم‌يزدد بكونها علماً علمه قبل أن يكوّنها كعلمه بها بعد تكوينها» و بقول أبي عبداللّه عليه السلام في هذا الكتاب أيضاً.

الناطق، جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام[١]: «إنّه لم يزل اللّه ـ عزّ و جلّ ـ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لامبصر و القدرة ذاته و لا مقدور؛ فلمّا أحدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور.[٢]»[٣]

فقد بان: أنّ الشريعة الحقّة و الطريقة الحكمية سواسيّان في ذلک المدّعیٰ. قال الشيخ في إلهيات كتابه الشفاء[۴]: «إنّ ذاته ـ تعالى ـ لو لم يعقل الأشياء إلى أن يوجد يكون لايعقل من نفسه أنّه مبدأ على الترتيب إلّا عندها؛ فلايصير مبدأً؛ فلايعقل ذاته؛ لأنّ ذاته من شأنها أن يفيض عنها كلّ وجود[۵].»[۶]

فإن قلت: إنّ الشيخ ذكر[٧] في كتابه[٨] النجاة: «انّه ليس على الفاسدات برهان»[٩] مع أنّ المعتبر في العلم اليقيني بالشيء وجوده مطلقاً و إن كان في وقتٍ مّا و هل هو إلّا فاسد متغيّر. فكيف التوفيق بينه و بين ما حقّقه الرئيس هنالک بقوله:[١٠] «انّه ليس على الفاسدات برهان؛ لكون المعتبر فيه اليقين الدائم[١١] و ليس في شيء من الفاسدات عقد دائم؛ لأنّ المقدّمات الصغرىٰ في القياسات على الفاسدات لاتكون[١٢] دائمةَ الصدق؛ فلاتكون[١٣] برهانيةً. فبيّن أنّه لا برهان عليها و لا حدّ. فإنّا سنوضح أنّ البرهان و الحدّ[١۴] متشاركان في

---

١. ح: ـ نظائره كثيرة و في كلام بالحقّ الناطق جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام.
٢. ح: + نظائر ذلک أكثر من أن يحصىٰ كما لايخفىٰ على الورىٰ. و قد أشار المصنّف إلى جملة ذلک إشارات قدسية على محاذاة ما عليه رئيس الصناعة و ذلک حيث قال في إلهيات شفائه.
٣. الكافي، ج ١، ص ١٠٧.
۴. ح: ـ فقد بان أنّ الشريعة ... كتابه الشفاء.
۵. ح: + و لنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: انّه قد حقّق.
۶. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع، ص ٣۶۴): «فيكون لا يعقل من نفسه أنّه مبدأ ذلک الشيء على الترتيب إلّا عندما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته؛ لأنّ ذاته من شأنها أن يفيض عنها كلّ وجود.»
٧. ح: ـ فإن قلت إنّ الشيخ ذكر.
٨. ح: كتاب.
٩. النجاة، ص ١۴٣.
١٠. ق: و هل هو إلّا فاسد متغيّر لكن يجامع ما قاله هنالک من.
١١. النجاة: «فصل في أنّه ليس على الفاسدات برهان: البرهان يعطي اليقين الدائم.»
١٢. ق: لايكون.
١٣. ق: فلايكون.
١۴. ح: الحدّ و البرهان.

الأجزاء؛ فما لا برهان عليه فلا حدّ له[۱].»[۲] هذا كلامه.

و غاية ما يمكن أن يقال في وجه التوفيق هو[۳] أنّ للفاسدات اعتبارين:

أحدهما: كونها بما هي فاسدة.

و ثانيهما: بما هي موجودات غير زمانية.[۴]

و استحالة كون البرهان[۵] عليها بالاعتبار الأوّل لاينافي كونَه عليها بالاعتبار الثاني و من هيهنا قال:[۶] «الفاسدات بما هي فاسدة غير معقولة» مع أنّه «لايعزب عن علمه تعالى[۷] مثقال ذرّةٍ في الأرض و لا في السماء»[۸] و تفصيل ذلک في ما علّقتُه على فنّ إلهيات كتاب الشفاء.[۹]

[۵۶] قال: «نعم العلم التامّ بجوهر ذات المعلول» إلى قوله[۱۰]: «بل هي على شاكلة أخرىٰ»

أقول: يشير بذلک[۱۱] إلى أنّ علّة الشيء قسمان[۱۲]: صدورية و تأليفية.[۱۳] فالأوّل هو الفاعل لا غير؛ لأنّ[۱۴] الشرائط المصحّحة للتأثير[۱۵] من تتمّته؛[۱۶] و الثاني هو[۱۷] جوهريات الشيء و ذاتياته؛ فالعلم بتمام ذات المعلول[۱۸] علمٌ بتمام جوهرياته؛ لكونها[۱۹] هو و

---

۱. النجاة: + و كيف يكون له حدّ و إنّما يتميّز بالعوارض الغير المقوّمة؛ فأمّا المقوّمات فمشتركة لها.

۲. النجاة، ص ۱۴۳.

۳. ح: و الذي يمكن أن يقال في التوفيق بين أمثال هذا المقال.

۴. ح: بما هي دهرية.

۵. ح: و عدم البرهان عليها.

۶. ح: بالاعتبار الثاني؛ فلذا تسمع أنّ.

۷. ح: عن علم ربّها.

۸. اقتباس من كريمتَي: ﴿ لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الأَرْضِ ﴾ [سبأ / ۳] و ﴿ وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّکَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَ لا فِي السَّمَاءِ ﴾ [يونس / ۶۱].

۹. ح: و لا في السماء، كما يحكم به هو و غيره من الرؤساء؛ فتأمّل.

۱۰. ح: + الشريف.

۱۱. ح: إشارة

۱۲. ح: على قسمين.

۱۳. ح: علّة صدورية و علّة تأليفية.

۱۴. ح: حيث انّ.

۱۵. ق: لتأثير.

۱۶. ح: الشرائط الفاعلية من مصحّحات فاعليته.

۱۷. ح: - هو.

۱۸. ق: المعلوم.

۱۹. ق: كونها.

لكونه[١] هي؛[٢] و كون العلم بالمعلول هو العلم بعلّته التأليفية لايستلزم أن يستلزم العلمُ به العلمَ بعلّته الضرورية؛ لكونه شأناً[٣] من شئونها و ظلّاً من أظلالها.[۴]

فإن قلتَ: من المستبين[۵] أنّ خصوصية المعلول و تميّزه ليس إلّا لخصوصية مبدئه الصدوري و تميّزه الواقعي؛[۶] فيصحّ أن يحصل العلم به من تلقائه.

قلتُ: إنّ الفرق بين ما يترتّب المعلول عليه و بين دلالته عليه بيّن؛ فلايلزم من عدم ترتّبه إلّا على خصوصية علّته الصدورية الفاعلة[٧] عدمُ دلالته إلّا عليها بخصوصها؛ فأحسِن تدبّره.[٨]

[۵٧] قال: «فاعلمَن أنّه ربّما ينعقد برهان يقيني[٩] يثمر العقل المضاعف»

أقول: يعني بذلك بيان أنّه لا تدافع بين ما يتراأى من كلامَي الشيخ في فنّ البرهان من كتابه[١٠] الشفاء، حيث إنّه حكم فيه[١١] تارةً بامتناع حصول العلم اليقيني إلّا من سبيل اللِمّ[١٢] و اُخرىٰ[١٣] بحصوله من إلانّ على الإطلاق مع أنّ الأوسط فيه أحد المعلولين نظراً إلى الأكبر.[١۴]

و وجه التوفيق:[١۵] انّ الأوسط و إن كان معلولاً لكن العقل ربّما ينتقل من ذلك إلى علّته و منها إلى ذلك المعلول الآخر و ثبوته للأصغر فيكون إنّاً على صحابة لِمٍّ.[١۶]

---

١. ق: كونه.

٢. ح: + إلّا بنحوٍ من الملاحظات العقلية و الالتفاتات الإجمالية و التفصيلية.

٣. ق: - شأناً.

۴. ق: - و ظلّاً من أظلالها.

۵. ق: - من المستبين.

۶. ق: تميّزه السببي.

٧. ح: الّا على علّة صدورية متعيّنة.

٨. ق: - فأحسن تدبّره.

٩. ح، ق: - يقيني.

١٠. ح: إشارة إلى دفاع التدافع من كلامَي الرئيس في برهان.

١١. ق: حيث حكم.

١٢. ح: السبيل اللمّي.

١٣. ق: تارةً.

١۴. ح: أحد المعلولين مقيس إلى الآخر.

١۵. ح: و وجه الدفع.

١۶. ح: وجه الدفع انّ حصول اليقين هيهنا ليس إلّا من السبيل اللمّي؛ لجواز أن يتحدّس من ذلك المعلول الذي وقع حدّاً أوسطاً إلى العلّة الجاعلة لهما؛ فالانتقال من أحدهما إلى الآخر انتقال من العلّة بالحقيقة إليه.

و لكن بقي هيهنا شيء و هو أنّه ذكر في هذا الفنّ[١] أيضاً ما يظهر منه حصول اليقين بالشيء من تلقاء العلم بمعلوله و ذلك حيث[٢] قال[٣]: « و كفىٰ سقوطاً بقول مَن يقول إنّ ما لاتعرف[۴] له علّة لايكون به يقين؛ فإنّه يوجب أن لايكون له يقين بالباري؛ إذ لا سبب لوجوده؛ فليعرف أنّه ضايع السعي في طلب العلم؛ إذ هو فاقد للشيء الذي يطلب له العلم و هو اليقين بالباري تعالى جدّه. » انتهىٰ كلامه[۵]؛ و تمام تحقيقه في ما علّقتُه على فنّ البرهان من كتاب الشفاء.[۶]

و يمكنك بما تعلّمتَ ما عليه شاكلة علّية الأوسط في برهان اللِمّ و معلولية الأكبر بحسب وجوده الرابطي أن تحكم بأنّ هذا الكلام إشارة إلى بطلان ذهاب من ذهب إلى أنّ المعتبر فيه أن يكون الأوسط فيه بحسب وجوده في نفسه علّة للأكبر كذلك؛ و ذلك حيث إنّه يلزم منه أن لايكون له يقين بالباري؛ إذ لا سبب له بحسب وجوده في نفسه؛ لكونه مسبّباً للأسباب على الإطلاق و مبدأ المبادي بالاستحقاق.

نعم إنّ المعتبر فيه أن يكون للأوسط بحسب وجوده الرابطي للأصغر علّية للأكبر بحسب ثبوته للأصغر؛ و حصوله فيه ـ تعالى قدسه ـ لاينافي ذلك؛ تدبّر في المرام فإنّه من مزالق الأقدام و اللّه المستعان و عليه التكلان.[٧]

[۵۸] قال[٨]: «تلزم[٩] ذاته لنفس مهيّته»

أقول: يشير بذلك إلى ما سبق[١٠] من كون الحيثيات في درجة واحدة[١١] بحسب

---

١. ح: هذا الكتاب.
٢. ق: ـ ما يظهر منه حصول اليقين بالشيء من تلقاء العلم بمعلوله و ذلك حيث.
٣. ق: بقوله.
۴. ق: لايعرف.
۵. ق: ـ كلامه.
۶. ح: ـ و تمام تحقيقه في ما علّقته على فنّ البرهان من كتاب الشفاء.
٧. ق: ـ و يمكنك بما تعلّمت ... و عليه التكلان.
٨. ح: و قوله الشريف.
٩. ق: يلزم.
١٠. ح: إشارة إلى ما علمت سابقاً.
١١. ح: ـ واحدة.

الواقع[١] و إن لم يكن كذلک[٢] بالذات؛ و ذلک على ما عليه شاكلة المتلازمات التي هي المعلولات؛ فأحسِن تذكّره.[٣]

[٥٩] قال[٤]: «اللزوم الخفيّ اللمّية حدّاً[٥]»

أقول:[٦] بما علمته سابقاً من الأُصول يمكنک أن تعلم أنّ هيهنا مسلكاً لمّياً؛ و ذلک[٧] أنّ المادّة لمّا كانت سبباً لعدم تعقّل ما يشمل عليها[٨] فيكون عدمها[٩] سبباً لعدم عدم تعقّله[١٠] بحسب وجوده الرابطي أيضاً[١١]. فقولنا وجوده لذاته يجوز أن ينتقل منه إلى ما هو سببه الواقعي.[١٢]

[٦٠] قال[١٣]: «بل أغدف»

أقول: يعنى أنّ[١٤] هذه الكلمة قد وقعت في كلمات المتأخّرين ولكن[١٥] قد[١٦] حرّفوها عن مواضعها[١٧] كما لايخفىٰ على المتصفّح. قال صاحب النهاية مع علوّ شأنه في هذه الصناعة:[١٨] «أغْدَفَ الليلُ سُدُولَه إذا أظلم»[١٩] و في الصحاح:[٢٠] «أغدفتْ المرأة قناعَها أي أرسلته على وجهها، و أغدف الليلُ أي أرخىٰ سُدُولَه».[٢١]

---

١. ح: + لا.
٢. ح: ـ و إن لم يكن كذلک.
٣. ق: ـ فأحسن تذكّره.
٤. ح: و قوله الشريف.
٥. ق: جداً.
٦. ح: + و.
٧. ح: يمكنک أن تعرف اللمّية هيهنا بالنظر الغوري؛ و ذلک حيث.
٨. ح: سبباً للاتعقّل الشيء المادّي.
٩. ق: عدمه.
١٠. ح: سبباً للالا تعقّله.
١١. ق: ـ أيضاً.
١٢. ح: فقولنا وجوده لذاته ممّا ينتقل عنه إلى ما هو السبب الواقعي.
١٣. ح: و قوله الشريف.
١٤. ح: إشارة إلى أنّ.
١٥. ح: ـ ولكن.
١٦. ح: ـ قد.
١٧. اقتباس من كريمة ﴿ يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾ [النساء / ٤٦، المائدة / ١٣].
١٨. ق: قد حرّفوها عن مواضعها كما يظهر من النهاية.
١٩. النهاية، ج ٣، ص ٣٤٥.
٢٠. ح: و قد ذكر صاحب الصحاح.
٢١. الصحاح، ج ٣، ص ١٤٠٩.

[٦١] قال[١]: «فأمّا القياس الخلف فلاينعقد منه الّا برهان إنّ»

أقول: يعنى أنّه لمّا أُخذ في ذلک نقيضُ المدّعىٰ مقدّماً فلايصحّ كونه سبباً لها و إلّا لكان[٢] أحد النقيضين سبباً للآخر.

و بالجملة: انّ قياس الخلف ما[٣] يكون المقصود[٤] منه إثباتَ المطلوب بإبطال نقيضه؛ و ذلک بأن يؤلّف من نقيض المطلوب[٥] و مقدّمة موضوعة[٦] لا نزاع[٧] فيها؛ فينتج نقيض المطلوب؛ فيعرف منه صدقه.

فلذا تسمع الفرق بينه و بين المستقيم تارةً بأنّه يتوجّه أوّلاً إلى إنتاج أمر ظاهر الفساد ليدلّ فساده على فساد نقيضه، و هو يدلّ على صحّته؛ و أمّا المطلوب في الثاني فهو المتوجّه إليه أوّلاً و بالذات.

و تسمع تارةً أُخرىٰ أنّ مقدّماته موافقة للمطلوب و لنقيضه أيضاً؛ و من هيهنا تبيّن لک أنّه مركّب من القياسين: استثنائي و اقتراني على ما عليه المصنّف و الرئيس؛ و أمّا من ذهب إلى أنّه مركّب من الاستثنائيات فبئس المصير.[٨]

قال الشيخ فى النجاة: «قياس الخلف هو الذي تبيّن فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه؛ فيكون هو[٩] بالحقيقة مركّباً من قياس اقتراني و قياس استثنائي. مثاله: إن لم يكن «كلّ ا ب» حقّاً فنقيضه و هو «ليس كلّ ا ب» حقّ لكن «كلّ ج ب». فهذا الاقتران من شرطي و حملي؛ و من جملة ما سلف ذكره ينتج: «إن لم يكن كلّ ا ب؛ فليس كلّ ا ج» ثمّ تجعل النتيجة مقدّمة[١٠] و يُستثنىٰ: «لكن كلّ ا ج» و هو نقيض التالي؛ ينتج نقيض المقدّم

---

١. ح: و قوله الشريف.
٢. ح: فإشارة إلى أنّه لمّا أُخذ فيه نقيض المدّعى مقدماً فلايصحّ أن يكون سبباً للمدّعى و الّا لصحّ جعل.
٣. ق: ـ الخلف ما.
٤. ح: المطلوب.
٥. ح: من نقيضه.
٦. ق : بموضوعه.
٧. ح: + لأحد.
٨. ق: ـ فينتج نقيض المطلوب فيعرف منه صدقه ... فبئس المصير.
٩. ح: فتكون هي.
١٠. النجاة: + تاليه.

و هو « إنّ كلّ ا ب ».»[۱]

[۶۲] قال[۲]: «و كذلک القياس المقسّم»

أقول: لأنّ[۳] الأوسط فيه جميع[۴] جزئيات أمر كلّي بأسرها لإثباته لكلّي آخر؛ و من الظاهر[۵] أنّها من الأُمور الخارجة[۶] عنه[۷] و العرضيات الطارئة الغير الصالحة للعلّية[۸] و إن كان هو ذاتياً لها؛[۹] فلايكون هذا[۱۰] القياس المشتمل عليها[۱۱] إلّا إنّاً؛ و أمّا إذا وقع أكثر الجزئيات[۱۲] لذلک الأمر الكلّي حدّاً وسطاً فلايصحّ للدليلية؛[۱۳] لأنّه[۱۴] لايثمر الظنّ القويّ.[۱۵]

فلذا تسمع الرئيس أنّه يقول:[۱۶] « إنّ[۱۷] الاستقراء هو حكم على كلّي لوجود ذلک الحكم في جزئيات ذلک الكلّي؛ أمّا كلّها و هو الاستقراء التامّ و أمّا أكثرها و هو الاستقراء المشهور؛ فكأنّه يحكم بالأكبر[۱۸] على الأوسط[۱۹] لوجود الأكبر في الأصغر. مثاله: إنّ كلّ حيوان طويل العمر فهو قليل المرارة؛ لأنّ كلّ حيوان طويل العمر فهو مثل إنسان أو فرس أو ثور، و الإنسان و الفرس و الثور قليل المرارة؛ و من عادتهم أن لايذكروه على هذا النظم، بل يقتصرون[۲۰] على ما هو[۲۱] كالصغرىٰ أو ما هو كالكبرىٰ.»[۲۲]

---

۱. النجاة، صص ۱۵۱ ـ ۱۵۰.
۲. ح: و قوله الشريف.
۳. ح: و ذلک حيث إنّه قد وقع.
۴. ق: ـ جميع.
۵. ح: من المستبين.
۶. ق: انّها أُمور خارجة.
۷. ح: ـ عنه.
۸. ق: ـ و العرضيات الطارئة الغير الصالحة للعلّية.
۹. ح: ـ و إن كان هو ذاتياً لها.
۱۰. ح: ـ هذا.
۱۱. ق: ـ المشتمل عليها.
۱۲. ق: إذا وقع أكثرها كذلک.
۱۳. ق: ـ لذلک الأمر الكلّي حدّاً وسطاً فلايصحّ للدليلية.
۱۴. ق: فلأنّه.
۱۵. ق: + و الحاصل.
۱۶. ق: ـ فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.
۱۷. النجاة: ـ انّ.
۱۸. ح، ق: الأكبر.
۱۹. النجاة: الواسطة.
۲۰. ح، ق: يقتصر.
۲۱. ح: + ما هو؛ ق: + هو.
۲۲. النجاة، صص ۱۵۷ ـ ۱۵۶.

[۶۳] قال[۱]: **«تصحيح: إنّ أقواماً يتأمّلون»**

أقول: و الحاصل أنّ مراتب النفوس متفاوتة في العرفان حيث يقولون تارةً[۲]: « ما رأينا شيئاً إلّا رأينا اللّه بعده » ثمّ ربّما يترقّون[۳] عن هذه المرتبة إلى: « ما رأينا شيئاً إلّا رأينا اللّه فيه أو معه » و قد أخبر عن هذا المقام بعض الأعلام بقوله[۴] (شعر):

تجلّىٰ لي المحبوب من كلّ وجهة فشاهدته فى كلّ معنى و صورة

ثمّ عن هذه المرتبة إلى: « ما رأينا شيئاً إلّا رأينا اللّه قبله » ثمّ عن هذه المرتبة إلى: « ما رأينا شيئاً سوى اللّه » و قد أشار إلى المقام الأوّل بقوله ـ دام ظلّه ـ :[۵] « و هم أصاحيب سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم »[۶] الآية،[۷] و إلى المقام الثالث[۸] بقوله: « يستشهدون بالحقّ على الخلق »[۹] و إلى المقام الرابع[۱۰] بقوله: « و يبصرون بأبصار عقولهم من كلّ شيء وجهَه الكريم »[۱۱]. ثمّ إنّه لم يشر إلى المقام الثاني و هو مقام الحدس.[۱۲]

و تفصيل المرام بضربٍ آخر من[۱۳] الكلام: انّ أوّل هذه المراتب[۱۴] إشارة إلى الاستدلال بما عداه ـ تعالى ـ[۱۵] عليه؛ و ثانيها إلى التحدّس به؛ و ثالثها[۱۶] إلى الاستدلال منه ـ تعالى ـ على غيره[۱۷]؛ و رابعها[۱۸] إلى الفناء في ساحة الكبرياء و لعلّ هذا هو[۱۹] الابتلاء بأحسن البلاء على ما روي عن صادق آل محمّد عليهم السلام :[۲۰] « إنّ البلاء الحسن هو أن

---

۱. ح: و قوله الشريف.

۲. ح: و بالجملة انّ مراتب الأنفس الإنسية متفاوت بحسب الكمالات الملكية على ما ينادي عليه لسان أهل العرفان بقول.

۳. ثمّ يترقّى.

۴. ق: ـ و قد أخبر عن هذا المقام بعض الأعلام بقوله.

۵. ح: سوى اللّه؛ و ذلک على أن تكون الأولى إشارة إلى ما سلكه المصنّف ـ دام بقائه ـ بقوله.

۶. راجع، ص ۲۲۵.

۷. ق: ـ و فى أنفسهم الآية.

۸. ح: الآية، و الثالثة إلى ما سلكه.

۹. راجع، ص ۲۲۵.

۱۰. ح: الخلق و الرابعة إلى ما سلكه.

۱۱. راجع، ص ۲۲۵.

۱۲. ق: + فأصل.

۱۳. ق: ـ و تفصيل المرام بضرب آخر من.

۱۴. ح: الدرجات.

۱۵. ح: + قدسه.

۱۶. ح: التحدّس به و الثانية.

۱۷. ق: بل غيره.

۱۸. ح: و الرابعة.

۱۹. ح: ـ لعلّ هذا هو.

۲۰. ق: بأحسن البلاء و قد ورد.

يفنی العبيد[1] في نفوسهم و تبقيتهم بعد فنائهم من نفوسهم.»

و الحاصل: انّ هذا مقام المقرّبين و مشرب عباده المخلصين الذين غرقوا في تـيّار الوجد فانين مجرّدين، و عن إنّياتهم و تعيّناتهم منسلخين، و في الحقّ منغمسين، و بذاته قائمين، و ببقائه بعد فنائهم باقين، و بصفات جماله و جلاله متّصفين، و بمحبّته إيّاه محبّين محبوبين؛ يسكنون تحت قبابه و يشربون من صفو شرابه، قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿ إِنَّ الأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ[2] مِزَاجُهَا كَافُوراً عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيراً ﴾[3].

ثمّ لايبعد أن يكون المراد من الظلمات في قوله ـ عزّ من قائل ـ: ﴿ ظُلُمَاتٍ ثَلاثٍ ﴾[4]:

ظلمة عالم الجسمانيات المظلمة الكثيفة.

و ظلمة عالم الروحانيات التي هي نور نظراً إلى الجسمانيات و ظلمة بالنسبة إلى العالم الربّاني.

و ظلمة ثالثة هي ظلمة نشأت من أنانية السابر و هي أعظم الظلمات، وجودک ذنب لايقاس به ذنب.

و إذا خلص العارف من هذه الظلمات الثلاث فقد وصل إلى الماء الصافي السرمدي الذي هو ماء الحيوة الحقيقية الطيّبة؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَآءً غَدَقاً ﴾[5].[6]

و إلى هذا المقام قد أشار بعض الأعلام حيث[7] قال: «نظرتُ إلى ربّي بعين اليقين بعد ما صرفني عن غيره و أضائني[8] بنورٍ ربّانيٍ؛ فأراني عجائب من سرّه و أراني هويّته؛ فنظرت بهويّته إلى أنانيتي؛ فزال نوري بنوره و عزّي بعزّته و قدرتي بقدرته؛ فغيّرني عن أنانيتي و أزالني بهويّته عن هويّتي و أراني هويّته فرداً؛ فنظرت إليه بهويّته؛ فلمّا نظرت إلى الحقّ

---

۱. ح: العبد.
۲. ق: ـ كان.
۳. الإنسان / ۶ ـ ۵.
۴. الزمر / ۶.
۵. الجنّ / ۱۶.
۶. ح: ـ و الحاصل انّ هذا مقام المقرّبين...لأسقيناهم مآءً غدقاً.
۷. ح: و قد أخبر من هذا المقام من.
۸. ق: أضاني.

بالحقّ فبقيت مع الحقّ بالحقّ.[۱]» و من الظاهر أنّه لا حلول و لا اتّحاد مع القيّوم الواجب بالذات.[۲]

قال الشيخ السهروردي بعد إتمام الدليل على استحالة ذلك الاتّحاد: «إنّه لا مانع[۳] عن امرٍ أقوله و هو أنّ النفس و إن لم تكن في البدن لكن لمّا كان بينها و بين البدن علاقة شديدة[۴] أشارت بـ«أنا» إلى البدن حتّى أنّ أكثر النفوس نسيت أنفسها و ظنّت أنّ هويّاتها هي البدن. كذلك لا مانع من أن تحصل لنفسٍ مع الباري علاقةٌ شوقيةٌ نوريةٌ لاهوتيةٌ يحكم عليها شعاع قيّومي طامس يمحو عنها الالتفات إلى شيء بحيث يشير إلى مبدئها بـ«أنا» إشارةً روحانيةً؛ فتستغرق[۵] الإنّيات.»

و ما قيل:[۶] «سبحاني سبحاني ما أعظم شأني» محمول على هذا المعنى؛[۷] حيث إنّه ما رأى إلّا المتقدّس الحقّ الجواد المطلق.[۸]

ثمّ من تضاعيف البيان قد لاح[۹] أنّ توحيد خواصّ الخواصّ هو أن لا هو إلّا هو، على ما نطق به لسان الحال بالعرفان[۱۰] و أشار إليه القرآن[۱۱] بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[۱۲] حَيثُ إنّه قد وقع[۱۳] بعد قوله ـ عزّ من قائل ـ:[۱۴] ﴿وَ لاتَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلٰهاً آخَرَ﴾[۱۵].

ففيه تنبيه[۱۶] على أنّه أوّل مراتب التوحيد؛ فإذا[۱۷] انقطع الموحّد عمّا عداه[۱۸]

---

۱. ق: ـ فغيّرني ...فبقيت مع الحقّ بالحقّ.
۲. ح: ـ و من الظاهر انّه لا حلول و لا اتّحاد مع القيّوم الواجب بالذات.
۳. ح: و نعم ما قال بعض العرفاء بعد الحكم باستحالة الاتّحاد معه ـ تعالى قدسه ـ بل لا مانع.
۴. ق: ـ شديدة.
۵. ق: يستغرق.
۶. ح: هذا و من هيهنا تبيّن سرّ ما تسمع بعض العرفاء انّه يقول.
۷. ح: ـ محمول على هذا المعنى.
۸. ح: + و سرّ ما قيل؛ ق: ـ حيث إنّه ما رأى إلّا المتقدّس الحقّ الجواد المطلق.
۹. ح: ـ ثمّ من تضاعيف البيان قد لاح.
۱۰. ق: ـ على ما نطق به لسان الحال بالعرفان.
۱۱. ح: الفرقان.
۱۲. القصص / ۸۸.
۱۳. ق: حيث وقع.
۱۴. ق: ـ عزّ من قائل.
۱۵. القصص / ۸۸.
۱۶. ح: فيكون تنبيهاً.
۱۷. ح: و إذا.
۱۸. ح: سواه.

فقد طلعت[1] شمس واحديّته الحقّة[2] بشعاع «لا هو إلّا هو»[3] فإذا نظر إلى ذرّة من الذرّات؛ فما يرىٰ إلّا وجهه و نعم ما قيل:

خرمنِ هستيِ موهوم چنان سوزاند آتشِ عشق كه نه دانه بماند نه كاه

فلذا تسمع أنّ التوحيد على أربعة أقسام:[4]

قشر، و قشر القشر، و لبّ، و لبّ اللبّ.

الأوّل: الإيمان بالقول المحض، و هو قشر القشر، و هو إيمان المنافقين و العياذ باللّه منه.[5]

و الثاني[6]: التصديق بمعنى الكلمة، و هو القشر الثاني و هذا إيمان عموم المسلمين.[7]

و الثالث: أن يشاهد ذلک بطريق الكشف، و هو مقام المقرّبين، و ذلک بأن يرى أسباباً كثيرة ولكن مع كثرتها صادرة من الواحد القهّار.[8]

و الرابع[9]: أن لايرىٰ في الوجود إلّا هو و هولبّ اللبّ، و قد يعبّر عنه العرفاء بالفناء في التوحيد الذي هو عين البقاء.

و بالجملة: انّ للإنسان درجات:

منها: درجات الرياضات السلبية التي تعبّر عنها الصوفية بدرجات التخلّق بنعوت الجلال.

و منها: درجات الرياضة المسمّاة عند المحقّقين بالترقّي في مدارج الجمال؛ فهو التخلّق بأخلاق اللّه بقدر الطاقة البشرية و المنّة الإنسانية؛ و ذلک بأن يصير الإنسان رؤوفاً عطوفاً رفيقاً شفيقاً؛ و هذا هو مقام الجمع.

---

۱. ح: فقد سطعت له.
۲. ح: واحديّته المطلقة.
۳. ق: + و انّ توحيد أرباب التجريد هو هذا و إلّا فهو على أقسام أربعة.
۴. ق: ـ فإذا نظر إلى ذرّة من الذرّات ... على أربعة أقسام.
۵. ق: ـ و هو قشر القشر و هو إيمان المنافقين و العياذ باللّه منه.
۶. ح: الثانية.
۷. ق: ـ و هو القشر الثاني و هذا إيمان عموم المسلمين.
۸. ق: ـ و هو مقام المقرّبين ... من الواحد القهّار.
۹. ح: الرابعة؛ ق: + ما قلناه و في هذا المقام تفصيل لايسعه المقام.

و قد اتّفقت كلمة العارفين على أنّ مقامات السالكين إلى اللّه لايخلو عن الفرق و الجمع؛ و أمّا الفرق ففي[1] ما سوى اللّه و أمّا الجمع ففي اللّه تعالى؛ إلّا أنّ[2] النفس مادامت مشغولة باكتساب صفات الجلال و نعوت الجمال كانت في الفرق بوجهٍ مّا؛ لأنّ نظره متعلّق بنفسه و بتلك الصفات و بكيفية اكتسابها؛ و ذلک مانع عن الاستغراق التامّ.

و يحكى عن بعض العارفين عن أمره فقال: وجدت نفسي في مقام التوكّل انّه قال: إذا أفنيتَ عمرک في التوكّل فمتىٰ تصل إلى اللّه؟

و أمّا المرتبة الجامعية فلاتكون إلّا بالوقوف عند بابه لا غير.

و قوله ـ دام ظلّه ـ: «فيتنازلون من جاعل التقرّر»[3] إشارة إلى نزوله من بدو سلسلة البدو إلى منتهاه، حيث إنّ التنزّل يكون بترک الأشرف و أخذ الأخسّ على هذا النسق.[4]

[٦٤] قال[5]: «آنق»

أقول: من شيء أنيق أي حَسَن يُعجِب،[6] و «الآنق» أفعل التفضيل منه.

[٦٥] قال[7]: «القدد[8]»

أقول: «القِدَّة»[9] الطريقة و الفرقة من الناس إذا كان هوى كلّ واحد على حدةٍ، يقال: كنّا طرائق قِدَداً.[10]

[٦٦] قال[11]: «أوّلاً ثبوت[12] رابطٍ يبرهن»

أقول:[13] تلخيص الكلام في هذا المرام أنّ جميع الذرّات ـ من العاليات و السافلات ـ

---

١. ح: في.

٢. ح: + انّ.

٣. راجع، ص ٢٢٥.

۴. ق: ـ و بالجملة انّ للإنسان درجات ... على هذا النسق.

۵. ح: و قوله الشريف.

۶. الصحاح (ج٣، ص ١۴۴٧): مُعْجِب.

٧. ح: و قوله الشريف و.

٨. ق: القود.

٩. ق: القود.

١٠. الصحاح، ج٢، ص ۵٢٢.

١١. ح: و قوله الشريف.

١٢. ح، ق: + ما.

١٣. ق: + قد مرّ تفصيل هذا الكلام غير مرّة.

لمّا كان تحت الإمكان و هو علّة الفاقة إلى الجاعل الخارج عنها؛ فيكون تقرّراتها بحسب أنفسها و وجوداتها في ذواتها هي بعينها لجاعلها على ما ينادي به لسان قوله ـ عزّ من قائل ـ: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰاتِ وَ مَا فِي الأَرْضِ﴾[1] الآية.

و بالجملة: انّها لمّا كانت متجوهرةً لا لذواتهامتقرّرة من تلقاء غيرها لانغمارها في حجاب الإمكان يكون تقرّرها لجواهرها لغيرها.

و أمّا الجاعل على الإطلاق فهو موجود لنفسه بنفسه بالاستحقاق؛ فلايكون له تقرّر رابطي و وجود ارتباطي بحسب ذاته و إن عرض له الوجود الذي هو فرد لمطلق الوجود أو المبدئية لنظام الخير.

و ذلک على أن يكون هذان الاعتباران في المرتبة المتأخّرة عن ذاته و أنّ لكلّ مع ذلک اعتبارين: أحدهما كونه شأناً من شئونه؛ و ثانيهما كونه حالاً من أحوال العالم أو حيثية من حيثيات الوجود المطلق.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّه يصحّ أن يجعل المصنوعية حدّاً وسطاً في البرهان ثبوتاً و تصديقاً لحالٍ من أحوال نظام العالم و هو أنّ له مبدأ؛ فيكون هو معلولاً بحسب ثبوته الرابطي بهذا الاعتبار و إن كان متقدّساً عنه بذلک الاعتبار؛ و كذا أمر اعتبار فرديته بما هو شأن من شئون الوجود المطلق و اعتبار من اعتباراته لمعلوليته له ثبوتاً و تصديقاً و غنائه عنه باعتبارٍ آخر، و أنّه ليس البرهان مطلقاً إلّا ما يعطي وجودَ الشيء للشيء مطلقاً و إن تبيّن وجوده في نفسه من تلقاء ذلک البرهان على وجوده الرابطي بالنظر الثاني.

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّ طبيعة الموجود المطلق علّة ثبوتية و تصديقية لفردٍ لها مطابق صدقها عليه من دون حيثية مطلقاً ـ تقييدية كانت أو تعليلية ـ فيكون هو بهذا الاعتبار مبرهناً عليه و إن كان بحسب الاعتبار الآخر ـ أي كونه شأناً من شئون ذلک الفرد ـ مستغنى عنه ولكن تبيّن هو بهذا الاعتبار تبياناً مبنيّاً ثمّ على الحقيقة القيّومية بالضرورة

---

۱. البقرة /۱۱۶.

النظرية على أراضي الأنفس الملكية مشرقاً لها بنور وجهه؛[1] و قس عـليه الاسـتدلال بطباع المصنوعية.[2]

۱. اقتباس من كريمة: ﴿ وَ أَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾ الزمر / ۶۹.
۲. ق: ـ تلخيص الكلام في هذا المرام...بطباع المصنوعية.

فصلٌ ثانٍ

[٦٧] قال[١]: «الوكد زمم تحصيله»

أقول: «وَكَدَ[٢] وَكْدَهُ» أي قصد قَصْدَهُ[٣] يقال: « و الذي وجهي زمم بيته[٤] ما كان كذا و كذا » أي تجاهه و تلقائه.[٥]

[٦٨] قال[٦]: «و انّه لايتصحّح تقرّرٌ و وجودٌ إلّا على سبيل الوجوب»

أقول: علمتَ سابقاً[٧] أنّ الإمكان علّة الحاجة[٨] إلى العلّة[٩] لكونه سلبَ ضرورتَي التقرّرِ و اللّاتقرّرِ و أنّه ما لم‌يجب لم‌يتقرّر؛ فما يكون في ساهرة الإمكان و بَلْقَعَة البطلان لاينبت منه الضرورة[١٠] و إلّا لكانت الضرورة[١١] من اللاضرورة و النور من الظلمة و الحقّ من الباطل و الحيوة من الهلاک،[١٢] و هو[١٣] مستحيل بالفطرة الأصلية و الغريزة العقلية؛ و هذا الحكم سواسيّ النسبة إليها سواء كانت متناهيةً أو لا متناهيةً؛[١٤] فلذلک سمّاه ـ دام تعليمه ـ[١٥] برهانَ الضرورة من اللاضرورة؛ و وجه التسمية غنيّ عن التسمية.[١٦]

ثمّ لايخفىٰ: أنّ النظر في هذا الاستدلال إلى كون الضرورة من اللاضرورة، و أمّا الفعلية

---

١. ح: قوله.
٢. ق: وكده.
٣. الصحاح، ج ٢، ص ٥٥٣.
٤. ق: لمنه.
٥. الصحاح، ج ۴، ص ١٩۴٥.
۶. ح: قوله.
٧. ح: حيث ما تحقّقت سابقاً.
٨. ح: الفاقة.
٩. ح: الجاعل.
١٠. ح: ما لم‌يجب لم‌يوجد؛ فاحكم بأنّه لمّا كانت أراضي الممكنات بما هي ممكنات لاينبت منها.
١١. ق: ـ الضرورة.
١٢. ق: ـ و النور من الظلمة و الحقّ من الباطل و الحيوة من الهلاک.
١٣. ح: و هل هو إلّا.
١۴. ح: + و إن كانت بمرّات لايتناهى كما لايخفى.
١٥. و قد سمّى المصنّف دام ظلّه هذا البرهان.
١۶. ق: ـ و وجه التسمية غنيّ عن التسمية.

من اللافعلية فمسلك آخر على ما سيجيىء في المتن فانتظِر و إليه الإشارة بما سلكه[۱] المعلّم الثانى بقوله:[۲] «إنّ الشيء بالقوّة لايكون شيئاً بالفعل إلّا أن يكون بالفعل شيء آخر يخرجه إلى الفعل و إلّا لم‌يخرج من القوّة إلى الفعل؛ لأنّ القوّة لاتقدر أن تصير إلى الفعل من ذاتها؛ لأنّه إذا لم‌يكن شيئاً بالفعل فأمرٌ[۳] يلقى القوّة بصرها و أين يأتي؛ فأمّا الشيء الكائن بالفعل فلأنّه إذا أراد أن يخرج شيئاً من القوّة إلى الفعل فإنّه إنّما ينظر إلى نفسه لا إلى خارج؛ فتخرج تلك القوّة إلى الفعل و لم‌يحتج إلى أن ينظر من ذاته إلى خارج بل إنّما ينظر إلى ذاته فيخرج الشيء من القوّة إلى الفعل.» انتهىٰ.[۴]

و لا يخفىٰ أنّه يشير بذلك إلى أُمور ثلاثة:

أحدها: انّه يلزم أن يكون مُخرِج الشيء من القوّة إلى الفعل بالفعل، كما يلوح من قوله أوّلاً.

و ثانيها: انّه يكون مبدأً غائياً لذلك الشيء الخارج إلى الفعل، كما يشعر به قوله: «فإنّه إنّما ينظر إلى نفسه لا إلى خارج».

و ثالثها: انّ وجوده وجود علمي له؛ فيكون صدوره عنه في كونه فعلاً اختيارياً له غير محتاج إلى أمر خارج عنه من العلم الزائد، كما يظهر من قوله: «و لم‌يحتج إلى أن ينظر من ذاته» إلى آخره.

ثمّ لايخفىٰ أنّ له توجيهات أُخرىٰ تصدّينا لذكرها في شرحنا لإلهيات كتاب التقديسات.[۵]

[۶۹] قال[۶]: «تقويم: أ ليس كما وجود المعلول من وجود»

أقول: يعنى أنّ الممكنات ـ سواء كانت متناهيةً أو غير متناهية ـ متساوية النسبة إلى

---

۱. ق: ـ ثمّ لايخفىٰ ... و إليه الإشارة بما سلكه.
۲. ق: قال المعلّم الثاني.
۳. ق: مأمر.
۴. ح: ـ انتهى.
۵. ح: ـ و لايخفىٰ أنّه....كتاب التقديسات.
۶. ح: قوله.

الوجود و العدم نظراً إلى جواهر ذاتها؛[١] فلو وجدت بلامبدأ من خارج[٢] لزم ترجّح بلا مرجِّح.

ثمّ لايخفىٰ: أنّ الظاهر من برهان الوسط و الطرف الذي سلكه الشيخ في الشفاء و الإشارات هو هذا و لا نسبة له في استحالة التسلسل، كما ظنّه بعض الأجلّاء على ما لايخفىٰ.[٣]

قال الشيخ:[٤] «إن لم يكن لهذه الجملة طرفٌ لم‌يصلح واحد من آحاد الجملة للعلّية و لا المعلولية؛ لأنّها[٥] جميعها ممكنة و لا مزيّة لأحد الممكنات على الآخر من حيث هي ممكنة؛ و ذلك[٦] بخلاف ما إذا كان لها طرف؛ فيكون ما هو أقرب من الطرف مستحقّاً لفضيلة التقدّم على ما هو أبعد منه؛ فيكون علّة له، و إذا لم‌يكن لها طرف خارج من الممكنات واجب الوجود بذاته متقدّم بذاته؛ فلايكون للممكنات نسبة قُربٍ و لا بُعدٍ، و لم‌يتميّز من تلك الجملة شيء هو علّة و شيء هو معلول» انتهىٰ كلامه[٧] على وفاق[٨] ما عليه المعلّم الثاني بقوله: «إنّه لايجوز أن تكون[٩] علل ممكنة لا نهاية لها؛ لأنّ لكلّ[١٠] منها خاصية الوسط؛ فله بالضرورة طرف و الطرف نهاية.»[١١] و لهذا نظائر عديدة تصدّينا لذكرها في ساير تعاليقنا.

ثمّ لايخفىٰ: أنّه يلوح من ذلك وجه آخر على هذا المدّعىٰ[١٢] و هو: أنّه لو انحصر الموجود في الممكنات ــ و إن كانت غير متناهية[١٣] ــ يصحّ وقوع سلسلة أُخرىٰ بدلاً عنها لمناسبتها بوجهٍ مّا؛ و ذلك على أن تكون[١٤] أجزاء السلسلة مشابهةً لأجزاء تلك

---

١. ح: حاصله انّه لمّا كانت الممكنات ـ متناهيةً كانت أو لامتناهية ـ سواسية النسبة إلى الطرفين.

٢. ح: بلامبدأ خارج عنها.

٣. ح: ـ ثمّ لايخفى...على ما لايخفى.

٤. ح: و قد أشار إلى هذا الاستدلال رئيس الصناعة في بعض رسائله بقوله.

٥. ق: لديها.

٦. ح: ـ و ذلک.

٧. ق: ـ انتهى كلامه.

٨. ح: على محاذاة.

٩. ق: يكون.

١٠. ق: كلّ.

١١. ح: + تدبّر في هذا الأصل تارةً أخرىٰ ليسطع لک وجه آخر كسطوع الشمس في رابعة السماء.

١٢. ح: ـ و لهذا نظائر عديدة...على هذا المدّعىٰ.

١٣. ح: لايتناهى.

١٤. ق: يكون.

السلسلة و آحادها[۱] من العقول و النفوس و الأفلاک و العناصر، سواء قلنا بمساواتها لآحاد تلک السلسلة أم لا.[۲]

و الحاصل:[۳] انّه يصحّ أن تقع بدلاً عن تلک السلسلة المشتملة على العلل و المعلولات سلسلةٌ أُخرىٰ؛ فإذا وقعت إحديٰهما مع إمكان الأُخرىٰ يلزم ترجّحٌ من غير مرجِّح؛ و ذلک حيث إنّ تينک السلسلتين متشاركتان في الإمكان الذاتي و عدم المبدأ و المرجِّح الخارجي مثلاً.[۴] و لعلّ شاكلة هاتين السلسلتين في هذا الحكم شاكلة شخصين في أنّ وقوع أحدهما بدلاً من الآخر مع اشتراكهما في الإمكان و عدم المبدأ المرجِّح لأحدهما على الآخر؛[۵] و كما يحكم العرفان باستحالة وقوع أحدهما بدلاً عن الآخر كذلک يحكم باستحالة وقوع تلک السلسلة المتمادية إلى لانهاية على هذا التقدير بدلاً عن سلسلةٍ أُخرىٰ؛[۶] فليتدبّر.[۷]

[۷۰] قال[۸]: «قال: إذ هو من جملة ذات الصادر»

أقول: مبنىٰ هذا الدليل[۹] على إثبات الصانع على الفرق بين العلّة التألّفية للشيء و بين علّته الصدورية، حيث إنّ[۱۰] الأولىٰ مضمّنة في ذات المعلول مفروغ[۱۱] عنها في السؤال عن علّته الواقعية ـ أعني[۱۲] الصدورية ـ فإذا كان الوجود منحصراً في الممكنات ـ و إن كانت غيرَ متناهيةٍ ـ يلزم أن تقوم[۱۳] العلل التألّفية مقام العلّة الصدورية؛ و قد استبان

---

۱. ح: ـ و آحادها.

۲. ح: بمساواتها لتلک الأجزاء تمامية و مقداريه أم لا.

۳. ح: و بالجملة.

۴. ق: ـ و ذلک حيث إنّ تينک ... المرجِّح الخارجي مثلاً.

۵. ح: مثلاً انّ شاكلة هاتين السلسلتين شاكلة الشخصين في وقوع أحدهما دون الآخر مع اشتراكهما في الإمكان و عدم المبدأ المرجّح لأحدهما على الآخر بالرجحان.

۶. ق: ـ و كما يحكم العرفان باستحالة ... بدلاً عن سلسلة أُخرى.

۷. ح: ـ فليتدبّر.

۸. ح: قوله.

۹. ح: الإستدلال.

۱۰. ح: الصدورية من كون.

۱۱. ق: مضحّنة في ذاته مفروغاً.

۱۲. ق: ـ الواقعية أعني.

۱۳. ق: يقوم.

لک[1] الفرق[2] بينهما[3] على ما يحكم به البرهان.[4]

فإن قلتَ: إنّ العلّة الصدورية لأجزاء تلک السلسلة علّة صدورية لها لأنّها[5] نفس تلک الأجزاء أنفسها[6].

و أيضاً: قد ذهب بعض الأجلّاء إلى أنّه يصحّ أن يكون ما قبل المعلول الأخير من السلسلة علّة صدورية له؛ و كذا ما قبل قبله علّة صدورية له، و الأمر على هذه النسبة متمادٍ إلى لا نهاية؛ فلايلزم أن تكون[7] العلّة التألّفية للشيء علّة صدورية له؛ لخروج كلّ سلسلةٍ عمّا هي علّة له صدوراً.

قلتُ: إنّا لو سلّمنا ذلک فنقول: إنّ العلّة الصدورية لتلک الأجزاء الغير المتناهية إنّما تكون[8] بعلّية كلّ واحد[9] منها لأُختها إلى ما لايتناهى؛ فيلزم الدور بمرّاتٍ لايتناهى[10].

بيان ذلک: انّ شأن العلّة الصدورية للشيء إفادة سنخ حقيقته المحفوفة بالتشخّص،[11] حيث إنّ الشيء ما لم‌يتشخّص لم‌يوجد[12] و لمّا لم‌تكن تلک الأجزاء ـ سواء أُخذت بأسرها[13] أو جملة ما قبل المعلول الأخير و هكذا ـ خارجةً عن الأنواع المتأصّلة الجوهرية و العرضية و غير المتاصّلة من العرضيات و الفصول البسيطة؛[14] فإذا افتقر شخصٌ مّا[15] جوهريٌ مثلاً في هذه السلسلة فإنّه[16] لايخلو[17]: إمّا أن يفتقر إلى فرد آخر جوهري[18] أو فرد عرضي.

فعلى الأوّل: تقدّم الطبيعة الجوهرية على نفسها؛ لأنّ المعطِي المفيد لفردٍ مّا مفيد

---

١. ق: ـ لک.
٢. ح: الفرقان.
٣. ح: ـ بينهما.
۴. ق: ـ على ما يحكم به البرهان.
۵. ح: علّة صدورية للسلسلة حيث إنّها ليست إلّا.
۶. ح: ـ أنفسها.
٧. ق: يكون.
٨. ق: يكون.
٩. ق: + و.
١٠. ح: بمرّات لايحصى و.
١١. ح: سنخ حقيقته محتفّة بالهويّة الشخصية.
١٢. ق: ـ حيث إنّ الشيء ما لم‌يتشخّص لم‌يوجد.
١٣. ح: بالأسر.
١۴. ح: الأنواع المتأصّلة من الجواهر و الأعراض و غيرها من الأُمور الغير المتأصّلة من الحقائق العرضية، و من المستبينات أنّ من جملة تلک الأنواع المتأصّلة أيضاً.
١۵. ح: ـ ما.
١۶. ق: ـ في هذه السلسلة فإنّه.
١٧. ق: فلايخلو.
١٨. ح: فرد شخصي جوهري آخر.

لحقيقته أيضاً و إلّا لما كان مفيداً له بالحقيقة، و إذا أعطى تلك الحقيقة يكون لا محالة متأخّرة عنه مع تقدّمها عليه[١] تقدّمَ البسيط على المركّب.

و القول بـ«جواز استناد حصّة منه إلى ذلك الفرد دون طبيعته المرسلة» مدفوعٌ[٢] بأنّ الحصّة ليست[٣] إلّا تلك الطبيعة المضافة إلى قيدٍ مّا و إن كان ذلك القيد خارجاً عنها،[٤] كما لا يخفىٰ.[٥]

و على الثاني: إنّ ذلك العرض إمّا أن يفتقر إلى فرد آخر عرضي افتقاراً صدورياً أو إلى الجوهر.

فعلى الأوّل: تقدّم[٦] الطبيعة العرضية على نفسها على القول بأنّ[٧] العرض نفسه من الأجناس العالية؛ فيكون اشتراكه بينهما اشتراكاً ذاتياً.[٨]

و على الثاني: تقدّم طبيعة الجوهر على طبيعته بمرّتين؛ و إذا لم يفتقر إلى شيء منهما[٩] بل إلى أمرٍ غير متأصّلٍ من الحقائق العرضية مع استحالته بالضرورة الفطرية[١٠] ننقل الكلام إليه بأنّه إمّا أن يفتقر إلى الجوهر أو[١١] العرض؛ ففيه تقدّمُ الشيءِ على نفسه بمراتب شتّىٰ؛[١٢] و الأمر واضح[١٣] في كلّ من الشقوق و الاحتمالات.[١٤]

و من هيهنا لاح[١٥] حالُ ما عليه بعض الأجلّاء من علّية كلّ جملة لما هو متأخّر عنها و هكذا إلى ما لا يتناهى؛[١٦] و ذلك حيث إنّ ذلك المتأخّر إن كان جوهراً مثلاً و تلك الجملة السابقة عليه إمّا متأصّلات و إمّا غير متأصّلات.

فعلى الأوّل: إمّا أن يكون جواهر أو أعراضاً أو مؤتلفةً منهما. فعلى الأوّل و الثالث تقدّمُ

---

١. ح: مع أنّها متقدّمة عليه أيضاً.
٢. ح: محسوم.
٣. ح: بأنّه ليست الحصّة.
٤. ح: ـ و إن كان القيد خارجاً عنها.
٥. ق: ـ كما لا يخفىٰ.
٦. ح: يقدّم.
٧. ح: الطبيعة العرضية حيث ما علمت أنّ.
٨. ق: ـ فيكون اشتراكه بينهما اشتراكاً ذاتياً.
٩. ح: منها.
١٠. ح: بالبديهة النظرية؛ ق: + ثمّ.
١١. ق: + إلى.
١٢. ح: بمرّات عديدة.
١٣. ق: متّضح.
١٤. ح: ـ و الاحتمالات.
١٥. ح: و من تضاعيف الكلام تبيّن.
١٦. ح: و هكذا إلى لا نهاية.

الشيءِ على نفسه بيّنٌ؛[١] و[٢] على الثاني فبأخذ ما هو المتأخّر عن جملة تلك الأعراض معلولاً لما سبقه منها.

و على الثاني:[٣] افتقار المتأصّل إلى غير المتأصّل مع لزوم تقدّم الشيء على نفسه أيضاً، حيث إنّ تلك الأُمور[۴] إمّا عرضيات أو فصول بسيطة. فعلى الأوّل يلزم وجود الجواهر و الأعراض؛ لأنّ حقيقتها إنّما تتصحّح بكلّ منهما. و كذلك[۵] الأمر في الثاني؛ لأنّ الفصول متّحدة مع الأنواع في الواقع، كما[۶] بيّن في موضعه؛ فحينئذٍ إمّا أن تكون[٧] جواهر أو أعراضاً؛ فلزوم تقدّم الشيء على نفسه بيّن سيّما على[٨] ما عليه المصنّف ـ دام تعليمه ـ[٩] من انحصار الجنس العالي في الجوهر و العرض؛ و أمّا على ما عليه المتأخّرون[١٠] من أنّ المقولات عشر على طورهم[١١] فيمكن بيان ذلك بأن يقال: أمّا[١٢] افتقار فرد من الجوهر إلى فرد آخر منه فهو ظاهر؛ و أمّا افتقاره إلى العرض كالكيف[١٣] مثلاً فإنّه لا محالة إمّا أن يفتقر إلى فرد آخر من مقولةٍ مّا كالكمّ[١۴] مثلاً؛ فننقل[١۵] الكلام إليه: فإمّا[١۶] أن يفتقر إلى فرد آخر منه و إمّا إلى فرد آخر من مقولةٍ أُخرىٰ.[١٧] فعلى الأوّل الأمر ظاهر؛[١٨] و على الثاني ننقل الكلام إليه حتّى ينتهي إلى آخر المقولات. ثمّ إمّا أن يفتقر إلى فرد آخر منه ففيه تقدّمُ الشيء على نفسه؛ و إمّا أن يفتقر إلى فرد من الجوهر الذي كان كلامنا فيه أوّلاً؛ فيلزم تقدّمُ الشيء على نفسه بمراتب عديدة[١٩]؛ و لو عزلنا النظر عن لزوم الدور فيلزم التسلسل

---

١. ح: فعلى الأوّل إمّا أن يكون جواهر أو أعراضاً أو متشابكة منهما. فلزوم تقدّم الشيء على نفسه من المستبينات بحسب الاحتمال الأوّل و الثالث.
٢. ح: + أمّا لزومه.
٣. ق: و على ثاني الشقّين الأوّل.
۴. ح: ـ الأُمور.
۵. ح: و كذا.
۶. ح: على ما.
٧. ق: يكون.
٨. ح، ق: ـ على.
٩. ح: دام بقائه.
١٠. ح: على ما عليه الفئة المشهورية و الظنون الجمهورية.
١١. ق: ـ على طورهم.
١٢. ح: + الأمر في.
١٣. ح: كالكمّ.
١۴. ح: فرد آخر من مقولة كالكيف.
١۵. ق: فينقل.
١۶. ح: فإنّه إمّا.
١٧. من مقولة آخر.
١٨. ح: فعلى الأوّل مستبين الأمر.
١٩. ق: ـ عديدة.

المحذور، لوجوب اجتماع العلل الصدورية الفاعلية[1] و معلولاتها المترتّبة عليها في الوجود.

قال الشيخ: «شخص[2] من الماء إذا كان علّةً لشخصٍ من الماء أو[3] الهواء لايصحّ أن يكون علّةً ذاتيةً ـ أي علّةً لوجوده ـ و إلّا وجب أن تكون أشخاص لا نهاية لها موجودة معاً؛ لأنّ العلل الذاتية تكون مع المعلولات. فإذن هو علّة بالعرض؛ أعني أنّها مُعدّة محيطة[4] للعائق لا علّة لوجود ذلک الشخص، و الحال فيه كالحال[5] في الحركة في أنّها مُعدّة و في كونها غير متناهية و أنّها إذا بطلت حركة و حصلت حركةٌ أُخرىٰ أوجب ذلک شيئاً يكون علّةً لشيء معلول آخر.»[6]

و قال[7] أيضاً: «إنّ العلل الحقيقية يجب أن تكون[8] متناهيةً و إلّا[9] وجب وجود أشياء غير متناهية في زمان واحد و هو[10] محال؛ و العلل المُعدّة ـ و هي التي تعدّ المعلول لقبول الصورة أو الهيئة ـ يجوز أن لاتكون[11] متناهيةً و كذلک العلل المعيّنة و يكون بعضها قبل بعض و يتعلّق بالحركة.»[12]

[۷۱] قال:[13] «قال: و صحّة طرء[14] الانعدام بالأسر»

أقول: الحاصل[15] انّهم لايفرّقون بين هذه الحالة منه و الحالة الأولىٰ؛ لأنّه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود و الآن هو بحاله كما كان. فإن وضع أنّ حالاً تجدّدت[16] فإنّ السؤال عن تلک الحال ثابت انّها ممكنة الوجود أو واجب وجودها؟ فإن كانت ممكنة الوجود

---

۱. ح: ـ الفاعلية.

۲. ح: و من هيهنا تسمع الرئيس يقول؛ ق : انّ شخصاً.

۳. ح، ق: ـ الماء أو.

۴. الشفاء: مسبطة.

۵. ق: و الحال فيه كما قال.

۶. التعليقات، ص ۴۰.

۷. ح: و تسمع.

۸. ق: يكون.

۹. التعليقات : متناهيةً فإنّها إن لم تكن متناهيةً.

۱۰. ق: ـ و هو؛ التعليقات : و هذا.

۱۱. ق: لايكون.

۱۲. التعليقات، ص ۴۵.

۱۳. ح: قوله.

۱۴. ح: طرو؛ ق: طرد.

۱۵. ح: أقول فلذا تسمع رؤساء هذه الصناعة.

۱۶. ق: بحدوث.

فإنّ تلک الحالة كان أيضاً قبل[١] موجودة على إمكانها فلم‌يتجدّد؛ و إن وجب وجودها و هي موجبة للأوّل فقد وجب لهذا الأوّل وجود حاله و ليست تلک الحالة إلّا[٢] أنّ خروجه إلى الوجود واجب.

و أيضاً: فإنّ كلّ ممكن الوجود فإمّا أن يكون وجوده بذاته أو بسببٍ مّا. فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود؛ و إن كان بسببٍ: إمّا أن يجب وجوده مع وجود السبب و إمّا أن يبقي على ما كان لو لم‌يوجد السبب؛ و هذا محال. فيجب إذن أن يجب وجوده مع وجود السبب، و كلّ ممكن الوجود بذاته فهو واجب الوجود بغيره.

[٧٢] قال:[٣] «كان ذلک الشيء أحقّ بالجاعلية»

أقول: هذا البرهان مسمّى ببرهان اللاحقية و تقريره:[٤] انّ عدم الجاعل لمّا كان من أنحاء عدم المعلول فوجود المجعول إنّما يصحّ[٥] بإيجاب الجاعل إيّاه. فإذا فرضت السلسلة الغير المتناهية متألّفةً من علل و معلولات[٦] لكان كلّ سابق منها[٧] أحقّ بالعلّية من لاحق؛[٨] فإذا لاحظها العقل على الإجمال يحكم بأن ليس شيء منها صالحاً للعلّية؛ لكون السابق عليه أحقّ بذلک منه؛[٩] على لسان الحال انّه إذا ﴿ جَاءَ الحَقُّ وَ[١٠] زَهَقَ البَاطِلُ إنَّ البَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً ﴾.[١١][١٢]

و هكذا فلو كان الوجود منحصراً في الممكنات المتسلسلة إلى ما لايتناهى[١٣] لما كان شيء منها متّصفاً بالعلّية و الإيجاد؛ فإذ لا إيجاد فلا وجود؛ فلذا[١٤] تسمع صاحب

١. ق: كان قبل أيضاً.
٢. ح: ـ إلّا.
٣. ح: قوله.
٤. ح: و تقرير هذا الاستدلال المسمّى ببرهان اللاحقية هو.
٥. ح: يتصحّح.
٦. ح: السلسلة متمادية إلى لانهاية متألّفة من العلل و المعلولات.
٧. ح: من السلسلة.
٨. ح: أحقّ بالعلّية ممّا تأخّر عنه.
٩. ح: يحكم بعدم صلوحية شيء منها للعلّية لأحقّية ما هو سابق عليه في ذلک.
١٠. ح: ـ و.
١١. الإسراء / ٨١.
١٢. ق: ـ على لسان الحال انّه إذا ﴿ جَاءَ الحَقُّ وَ زَهَقَ البَاطِلُ إنَّ البَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً ﴾.
١٣. ق: ـ المتسلسلة إلى ما لايتناهى.
١٤. ق: + قيل.

التحصيل فيه أنّه يقول:[١] «إنّ العلّة يجب أن تكون[٢] متقدّمةً على المعلول بالطبع و[٣] العلّية لا بالزمان؛ فكيف يكون نار علّةً لوجود نارٍ[٤] مّا و لا نار أحقّ بأن تكون[٥] متقدّمةً بالعلّية من أُخرىٰ؟!»[٦] فكذا إذا كان كلّ منها ممكناً؛ إذ ليس لنا حينئذٍ ممكن يكون أحقّ بالوجود من ممكن آخر من حيث هو[٧] ممكن.

و من هيهنا سطع وجودٌ قيّوميٌّ لجميع الذرّات من العاليات و السافلات؛ فإنّه أحقّ بذلك من تأثير بعضها في بعض.

فقد استبان أنّ هيهنا مطلبين:

أحدهما: ثبوته تعالى قدسه.

و ثانيهما: تأثيره في جميع الموجودات، و إن كان في بعض منها لنقصان قبوله بالشرائط و الآلات على ما إليه الإشارة بقوله ـ الشريف ـ: «و بحسب الترتّب و التوقّف بين الآحاد سلسلة طولية.»[٨]

أقول: و أمّا بحسب سلسلة العرضية فلا نقصان هناك و إليه الإشارة بقول من قال:

پير ما گفت خطا بر قلمِ صُنع نرفت   آفرين بر نظرِ پاكِ خطاپوشش باد

و إذا علمتَ: «أنّ النظام الجملي بحسب هذا الاعتبار شخص كامل لا يتصوّر أكمل منه و إلّا لكان هو النظام لا هو. فالشرور الواقعة فيه ظاهراً ليست شرّيتها إلّا بحسب ذواتها مع قطع النظر عمّا معها من ساير أجزاء ذلك النظام» يمكنك أن تحكم بأنّه ليس متعلّق إرادته القدّوسية إلّا الخير لا شرّية فيه بحسب الواقع أصلاً.

ثمّ تعلم سرّ ما تسمع: أنّ علمه إرادته و إرادته علمه، مع دفاع الإشكال بلزوم المغايرة بينهما لكون العلم متعلّقاً بكلّ الأشياء حتّى الشرور و ذلك على خلاف ما عليه إرادته؛

---

١. ق: ـ تسمع صاحب التحصيل فيه أنّه يقول.
٢. ق: يكون.
٣. ح، ق: أو.
٤. ح، ق: علّةً لنارٍ.
٥. ح، ق: و لا نار أحقّ بالنارية فيكون.
٦. التحصيل، ص ۵۲۷.
٧. ح: من حيث إنّه.
٨. راجع ، ص ۲۳۱.

لعدم تعلّقها بها.

و أمّا الإشكال بلزوم المغايرة بينهما حيث إنّه يتعلّق بالممتنعات دون إرادته فلايخفىٰ ما فيه؛ تدبّر.

قال رئيس الصناعة في إلهيات شفائه: «إنّ العلم الذي له[۱] هو بعينه الإرادة له؛[۲] و كذلک قد تبيّن أنّ القدرة التي له[۳] هي كون ذاته عاقلةً للكلّ[۴] عقلاً، هو مبدأ للكلّ لا مأخوذاً عن الكلّ، و مبدأً بذاته، لايتوقّف على وجود شيء.»[۵] هذا كلامه.

ثمّ اعلم أنّ هيهنا إشكالاً عويصاً و هو أنّ علمه ـ تعالى ـ يتعلّق بخصوصيات الشرور بما هي خصوصيات مع عدم تعلّق إرادته بها، و قد تصدّى المصنّف ـ دام بقائه ـ في دفاعه بوجهٍ دقيقٍ سنذكره، إن شاء اللّه تعالىٰ.[۶]

[۱۷۳] قال:[۷] **«انّ الإمكان اُفول الذات»**

أقول: فلذا قال الشيخ:[۸] «إنّ الهويّ في حظيرة الإمكان اُفولٌ مّا» ففيه إشارة ملكية إلى أنّ مسلک الإلٰهيين و مشرع المتقدّسين في إثبات الواجب، كما جدّه النظر في اُفول الممكنات في مغرب الفناء بذواتها.[۹]

و في قوله ـ دام تعليمه ـ[۱۰]: «و إن كانت هي في حظيرة الأيس» نوع تعريض[۱۱] على الشيخ حيث جعل الحظيرة هو الإمكان و من الظاهر أنّ حقيقته هو السلب و البطلان؛ فالمناسب لذلک هو الكون و الوجود الذي له من جاعله.[۱۲]

---

۱. ح: ـ له.
۲. الشفاء: انّ العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له.
۳. ح: ـ له.
۴. ح: ـ للكلّ.
۵. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) ص ۳۶۷.
۶. ق: ـ و من هيهنا سطع وجود قيّومي....إن شاء اللّه تعالى.
۷. ح: قوله.
۸. ح: فلذا تسمع الرئيس أنّه يقول.
۹. ق: ـ ففيه إشارة ملكية ... في مغرب الفناء بذواتها.
۱۰. ق: دام ظلّه.
۱۱. ق: + منه.
۱۲. ح: نوع تعريض على رئيس الصناعة حيث جعل الحظيرة هو الإمكان، و من المستبين أنّ حقيقته السلب و الهلاک حسب ما علمت؛ فيناسب الحظيرة الكون في الأيسية و الوجود من تلقاء ما بذاته الخيرية و الجود.

و بالجملة: انّ الممكنات بذواتها من الآفلين في مغرب الفناء و العدم؛[1] فلو كان الوجود منحصراً فيها[2] لكان النور يتلألأ من الظلمة و الحقّ من البطلان،[3] كما لايخفىٰ على أهل العرفان،[4] و لعلّ ما في التنزيل الكريم:[5] ﴿ لاأُحِبُّ[6] الآفِلِينَ ﴾[7] يشير إلى هذا المسلک.[8]

و أمّا تقريره على منهج الطبيعيّين فممّا إليه الإشارة بما في عيون أخبار الرضاء ـ عليه التحيّة و الثناء ـ من أنّ إبراهيمعليه السلام دفع إلى ثلاثة أصناف: صنف يعبد الزهرة و صنف يعبد القمر و صنف يعبد الشمس؛ و ذلک حين خرج من السَّرَب الذي أخفى فيه؛ « فلمّا جنّ عليه الليل » فرأى الزهرة « قال: هذا ربّي » على الإنكار و الاستخبار؛ « فلمّا أفل » الكوكب « قال: لاأُحبّ الآفلين » لأنّ الأُفول من صفات المُحدَث لا من صفات القديم؛ « فلمّا رأى القمر بازغاً قال: هذا ربّي » على الإنكار و الاستخبار؛ « فلمّا أفل قال: لإن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين » يقول : لو لم يهدني ربّي لكنت من القوم الضالّين.[9] فلمّا أصبح الشمس و « رأى الشمس بازغةً قال: هذا ربّي، هذا أكبر » من الزهرة

---

۱. ح: و إذا تقرّر هذا فنقول إنّ الممكنات بذواتها آفلة في الإمكان و القوّة.

۲. ق: فيه.

۳. ح: منحصراً فيها لقد سطع النور من الظلمة و الحقّية عن البطلان.

۴. ق: ـ كما لايخفىٰ على أهل العرفان.

۵. ح: العرفان و يحتمل أن يكون ما في الفرقان بقوله العزيز.

۶. ح، ق: إنّي لأُحبّ.

۷. الأنعام / ۷۶.

۸. ح: إشارة إليه؛ ق: + و إن صحّ تقريره على منهج الطبيعيّين المشاراليه في قوله تعالى: ﴿ وَ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾.

ثمّ إنّ موضوع هذه الصناعة و إن كان هو الجسم الطبيعي من حيث اشتماله على المادّة مثلاً و الواجب بذاته و إن كان متقدّساً عن الأجسام و عوارضها لكن يصحّ أخذه بما هو محرّک لها و مخرج لها من القوّة إلى الفعل.

ثمّ إنّ المسالک الطبيعية لمّا كانت دلائل إنّيةً لايفيد القطع؛ فيكون إثباته ـ تعالى ـ و كذلک العلل الأربعة: فلايصحّ ما عليه بعض القدماء من صلاحية كون الإله أو إحدى العلل الأربع موضوعاً للفلسفة الأولىٰ.

و أيضاً: يستدعي ذلک دوراً؛ لأنّ [ح: + لأنّ] إثبات الجسم الطبيعي حينئذٍ يكون من مسائل الفلسفة الأولى؛ فإذا كان موضوعها اللّه أو إحدى العلل؛ فيكون إثبات الجسم الطبيعي فيها من حيث كونه من آثاره المرتّبة عليه فيدور. فلذا قال الشيخ في الشفاء: «إنّ موضوع الفلسفه الأولىٰ هو الموجود المطلق لا الإله ـ تعالى ـ و إن أمكن إثباته في الطبيعي أيضاً باعتبارٍ مّا. مثلاً انّ كونه محرّكاً للأجسام يمكن أن يؤخذ من حيث حال له ـ جلّ قدسه ـ و يمكن أن يعتبر من حيث هو حال لذواتها و لهذا الاعتبار يبحث في الطبيعي.»

۹. ح: ـ يقول لو لم يهدني ربّي لكنت من القوم الضالّين.

و القمر على الإنكار و الاستخبار لا على الإخبار و الإقرار؛ « فلمّا أفلت » قال للأصناف الثلاثة مِن عَبَدَة الزهرةِ و القمرِ و الشمسِ: « يا قوم! إنّي بريء ممّا تشركون، إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السّموات و الأرض حنيفاً مسلماً و ما أنا من المشركين ».

و إنّما أراد إبراهيمعليه السلام بما قال أن يريهم بطلان دينهم و يثبت عندهم أنّ العبادة لاتحقّ لما كان بصفة الزهرة و القمر و الشمس و إنّما تحقّ العبادة لخالقها و خالق السموات و الأرض؛ و كان ما احتجّ به على قومه ألهمه اللّه ـ تعالى [١] ـ إيّاه كما قال ـ عزّ و جلّ ـ: ﴿ وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ﴾ [٢] » [٣] انتهىٰ كلامه الشريف.

و بالجملة: انّه لمّا كان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي فيكون الباحث فيها إنّما يبحث عن أحواله و عوارضه من التغيّر و الانتقال و التجدّد و الانفعال بما له من الحركات لينتقل منها إلى محرّكها الذي يتعرّى عن ملابسة القوّة مطلقاً و لو في مرتبة الذات لئلّا يلزم الدور أو التسلسل حسب ما إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ العزيز ـ: ﴿ وَ سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ [٤] الآيةَ.

فإن قلتَ: إنّه كيف يصحّ أن يكون ـ تعالى قدسه ـ من عوارض الجسم أو فرداً منها مثلاً مع أنّ المعتبر في هذا العلمِ البحثُ عن عوارضه؟

قلتُ: إنّ الواجب ـ تعالى قدسه ـ بذاته يتقدّس عن الأجسام و عوارضها لكن كونه محرّكاً لها و موجداً لذواتهاو مُخرِجاً لها عن حضيض النقصان إلى أوج الكمال يمكن أن يوجد من حيث هو حال له ـ جلّ قدسه ـ و يمكن أن يعتبر من حيث هو حال لذواتها، و بهذا الاعتبار يبحث عنه في الطبيعي؛ و أمثال ذلک أكثر من أن يحصىٰ كما لا يخفىٰ.

ألا يرىٰ أنّه باعتبار كونه صانعاً للعالَم أو فرداً للموجود المطلق مبرهن عليه بالبرهان الإلهي مع مغايرته لذلک الذات الأقدس بالذات.

---

١. ح، ق: اللّه عزّ و جلّ. ٢. الأنعام / ٨٣.
٣. مع تفاوتٍ مّا في: عيون أخبار الرضا، ج ١، صص ٤٠١ ـ ٣٩٩.
٤. فصّلت / ٥٣.

فإن قلتَ: إنّه إذا استبان وجوده ـ تعالى جدّه ـ من المسالك الطبيعية الباحثة عنه بما هو محرّك للأجسام و موجدها؛ فيصحّ أن يجعل موضوعاً للفلسفة الأولىٰ على ما ذهب إليه بعض القدماء حسب ما نقله الرئيس في إلهيات الشفاء.

قلتُ: إنّك قد ذهلت عمّا إليه الإشارة في هذا الكتاب بدفاعه من أنّ موضوع كلّ علم لابدّ من أن يكون بديهياً أو موكولاً إلى علمٍ أعلىٰ منه ليظهر وجوده فيه على سبيل الإتقان لأهل العرفان؛ ثمّ يجعل ذلک موضوعاً في العلم السافل و أساساً لما يبحث فيه من عوارضه؛ و لمّا كان العلم الإلهي هو الأعلىٰ من جميع العلوم فيلزم أن يكون موضوعه بديهياً و ليس هو إلّا الموجود المطلق.

و إثبات الباري ـ تعالى قدسه ـ في الطبيعيات إنّما هو من طريق الإنّ لا اللِمّ؛ و كذا إثبات المبادي الأربعة فيه. فلايصحّ جعلها موضوعاً للإلهي على ما ذهب إليه بعض الأقدمين.

أيضاً: تدبّر تارةً أُخرىٰ لتعلم أنّه إذا كان الإلٰه ـ تعالى ـ موضوعاً للعلم الإلهي على أن يكون إثباته في الطبيعي بحسب كونه من عوارض الجسم الطبيعي؛ و إثبات الجسم الطبيعي في الإلهي يكون من تلقاء أنّه من آثار موضوعه ـ أعني الإلٰه ـ و الأمر فيه حينئذٍ ممّا لايخفىٰ؛ فأحسِن تدبّره.[1]

[۷٤] قال:[2] «ماطاطافوسيقي»

أقول: و هو كتابه في الحكمة الإلهية. لمّا فرغ ـ دام تعليمه ـ عن إثباته ـ تعالى ـ أراد[3] أن يشير إلى حدوث العالم بما حاصله: انّه ـ تعالى ـ لمّا كان سابقاً على الحوادث في الأعيان لا بزمانٍ يكون ما به التقدّم هو وجوده بما هو وجوده في الواقع لا بزمان؛ لخروجه عنه بأسره.

---

۱. ق: ـ و أمّا تقريره على منهج الطبيعيّين .... فأحسن تدبّره.

۲. ح: قوله.

۳. ق: ماراد.

ثمّ إنّ ذلک الوجود من حيث هو وجوده يكون ما به التقدّم كما أشار إليه بقوله ـ دام ظلّه ـ: «سواء عبّر عنه بالسرمد أو الدهر يكون خارجاً عن التقدّم الزماني.»

و الحاصل: انّ ما به يتصحّح تقدّمه ـ تعالى ـ على جملة المجرّدات و المادّيات هو ذلک النحو من التقدّم، سواء قلنا إنّ ذلک تقدّمٌ سرمديٌّ نظراً إلى الكلّ أو إلى الثوابت الصرفة منه.

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّ تقدّمه الذاتي على ما عداه من المعلولات يرجع إلى تقدّمه بحسب أصل وجوده لكونه عينَ ذاته؛ فيرجع تقدّمه بالذات عليها إلى تقدّمه بحسب وجوده في نفسه؛ و أمّا ما عداه ـ تعالى ـ فلمّا لم‌يكن وجوده عينَ ذاته فلايكون تقدّمه الذاتي هو تقدّمه الخارجي؛ فيكون ما به تقدّمه بالذات غير ما به تقدّمه بالطبع؛ و ذلک على خلاف ما عليه أمره ـ تعالى ـ حيث يرجع أنحاء التقدّم فيه إلى تقدّم وجوده؛ لكونه عينَ ذاته الحقّة من كلّ جهةٍ.

فإن قلتَ: إنّ كون وجوده عين ذاته لاينافي أن يكون متقدّماً بالذات على الممكنات؛ و ذلک على أن يرجع تقدّمه بالعلّية و المهيّة و الطبع إلى واحد لا على أن يرجع تلک التقدّمات مع تقدّمه السرمدي إلى ذلک؛ حيث إنّ المعتبر فيه أن يكون وجوده في الأعيان؛ و لايكون وجود تلک الأشياء الذي هو متقدّم عليها تقدّماً سرمدياً فيه، كما أنّ المعتبر في تقدّمه بالذات أن يكون هو و لايكون ذلک المتأخّر بحسبه في مرتبة ذاته على معنى أنّ العقل يحكم بأنّه لو حصل فيه يحكم[1] بأنّه هو و لايكون ذلک المتأخّر بحسبه و إن كان بينهما بعينه خارجية، كتقدّم حركة اليد على حركة المفتاح.

قلتُ: إنّ المصنّف قد حقّق في ما سيأتي في الكتاب أنّ مرتبة ذاته ـ سبحانه ـ في العقل هي بعينها وجوده ـ تعالى ـ في الخارج؛ إذ الوجود العيني عين مرتبة حقيقته الحقّة، و الوجود الذهني يمتنع أن يبدّل نفس الحقيقة؛ مثلاً وجود الإنسان في الذهن لايبدّل إنسانيته، بل الموجود من الإنسان في الذهن إنسان أيضاً كما الإنسان في الأعيان إنسان؛

---

١. ق: بحكم.

و کذلک أجمع الحکماء علی امتناع حصول ذاته ـ تعالی ـ في الذهن و إلّا لزم أن یکون الحاصل منه في الذهن موجوداً في الخارج أیضاً؛ فیکون الشخص الذهني بعینه شخصاً خارجیاً أیضاً أو أن تنقلب ذاته ـ سبحانه ـ عن نفس حقیقته؛ أعني الوجود الأصیل العیني خارج الأذهان.

و بالجملة: إذا کان الوجود الذهني منافیاً لجوهر حقیقة شيء امتنع وجود ذلک الشيء في الذهن. فإذن لو فرض حصول مرتبة ذاته ـ تعالی ـ في الذهن کان تقدّمه بحسب مرتبته الذهنیة بعینه تقدّمه بحسب وجوده العیني في الخارج، و امتنع[۱] أن یکون الوجود العیني الخارجي أمراً زائداً علی مرتبة ذاته الحاصلة في الذهن، کما أنّ تقدّم الإنسان بحسب مرتبة ذاته الذهنیة هو بعینه تقدّمه بحسب إنسانیته، و کان الأمر بهذا البیان قد استبان سبیله حقّ الاستبانة.

اللّهمّ إلّا أن یکون الرجل مؤوفاً في فطرته سقیماً في غریزته؛ فعلیک بصادق التأمّل و رفض مشاجرة الوهم و التخیّل؛ لاستحالة أن یؤدّي هذا المدّعی لسان القلم حقّ الأداء.

و قد یقال: إنّ تأثیر فاعل الشيء لو کان فیه في الأعیان یلزم أن یکون تقدّمه الذاتي علیه بحسبه؛ فیکون هو و لایکون غیره سواء کان مفارقات صرفة[۲] أو مادّیات. فله علی الأوّل تقدّمٌ سرمديٌّ و علی الثاني دهري؛ و علی التقدیرین یثبت حدوث ما سواه و إلّا لم‌یکن تأثیره فیه بحسبه و المفروض خلافه؛ هذا خلف.

و بالجمله: تقدّم جاعلِ المجعول علیه بالذات یرجع إلی تقدّمه علیه بحسب الخارج؛ و فیه کلام و له جواب.[۳]

[۷۵] قال: «تکون غیرعریةٍ عنه»

أقول: و ذلک لأنّه أوّل ما ینترع عن المهیّة و إن لم‌یکن له مدخل في تأثیرها في

---

۱. ق: في الخارج امتناع. ۲. ق: حرفة.
۳. ح: ـ و قال: «ماطاطافوسیقي» ... و فیه کلام و له جواب.

لوازمها؛ و من هيهنا لايصحّ كونه من لوازمها و إلّا لما كان أوّل ما ينتزع عنها.

و من هيهنا اندفع إيرادٌ ربّما أورده العلّامة الرازي من أنّ لوازم المهيّة لو كانت مستندةً إليها بمدخلية مطلق الوجود يلزم استحالةُ استناد وجودها إليها، و أمّا إذا لم‌يكن كذلك فلا.[١]

[٧٦] قال: «وجوده بعينه ذاته»

أقول: يعنى ذاته مصداق صدقه عليه بذاته من دون حيثيتة مطلقاً تقييديةً كانت أو تعليليةً.

و الدليل عليه من وجوهٍ شتّىٰ:

منها: أنّه لو لم‌يكن وجوده كذلك تقدّمَ الشيءُ على نفسه.[٢]

---

١. ح: قال: «يكون غير عرية عنه» أقول: إشارة إلى أنّ الوجود و إن لم‌يكن له مدخل في تأثير المهيّة في لوازمها مطلقاً لكنّه لمّا كان أوّل ما ينتزع عن المهيّة يكون في مرتبة اقتضائها لها؛ فلو كان الوجود من لوازمها لكان في مرتبة اقتضاء المهيّة إيّاها؛ و فيه تقدّم الشيء على نفسه؛ فيكون المهيّة مع الوجود مؤثّرة في ما هو لازم لها و إن لم‌يكن بالوجود. فلذا تسمع رئيس الصناعة في شفائه انّه يقول: «إنّ كلّ واحد من الوجودين يلحق بالمهيّة خواصّ و أعراض ما يكون للمهيّة عند ذلك الوجود؛ و يجوز أن لايكون له في الوجود الآخر؛ و ربّما كانت له لوازم تلزمه من حيث المهيّة لكن المهيّة تكون متقرّرةً أوّلاً ثمّ يلزمها شيء.» هذا.

و من هيهنا تبيّن سرّ ما تسمع المصنّف ـ دام بقائه ـ انّه يقول: «لو لم‌يكن في الوجود وجود قائم بالذات معناه تحقّق نفسه لم‌يتصحّح وجود قائم بالمهيّة.» و كذا سرّ ما تسمع رئيس الصناعة انّه يقول من أنّ كلّ سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته و هو المطلوب.

٢. ح: قال: «وجوده بعينه ذاته» أقول: أي بحكم البرهان مطابقاً لانتزاعه عنه من دون حيثية مطلقاً تقييديةً كانت أو تعليليةً.

فإن تدبّرتَ في أطراف الكلام لسطعت لک شمس بساطته الحقّة ـ تعالى جدّه ـ و زوجية ما سواه من الحقائق الهالكة. فلذا تسمع الرئيس في إلهيات شفائه أنّه يقول: «و الذي يجب وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له باعتبار ذاته فإنّه غير الذي له باعتبار غيره؛ فهو حاصل الهويّة منهما جميعاً في الوجود؛ فلذلک لا شيء غير واجب الوجود تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة و الإمكان باعتبار نفسه؛ فهو الفرد الحقيقي و غيره زوج تركيبي» و إلى جملة ذلک إشارات بقوله الشريف: «و بالجملة: من حيث يستتبّ افتقار الممكن إلى جاعل هو غير ذاته يستتبّ افتقاره إلى جاعل وجوده بعينه ذاته و إنّيته مهيّته.»

قال السهروردي: إنّه يستحيل أن يكون ـ تعالى قدسه ـ ينحلّ إلى مهيّة و وجود مستدلاً عليه بأنّه لو جاز أن يفصّله العقل إلى مهيّة و وجود لوجب.

منها: ما قاله شيخ أتباع الإشراقيّين من استحالة انحلاله ـ تعالى ـ إلى مهيّةٍ و وجودٍ و إلّا لجاز أن يفصله العقل؛ فيلزم من ذلك[١] أن يكون له مهيّة كلّية؛ و المهيّة الكلّية جاز أن تكون لها[٢] جزئيات غير متناهية بالنظر إلى ذاتها؛[٣] و تلك الجزئيات[۴] لا يجب وجود شيء منها لنفس مهيّته[۵] و إلّا لوجب وجود جزئيات غير متناهية لاشتراك المهيّة[۶] بينها[٧]؛ و إذا لم يجب وجود شيء منها لنفس تلك[٨] المهيّة لم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته.[٩]

حاصله:[١٠] انّ الشخص لمّا كان عبارةً عن نحو الوجود[١١] ـ على ما تسمع في طبقات الصناعة الإلهية ـ[١٢] فإذا جاز تحليله العقلي إلى مهيّة و وجود لجاز[١٣] تحليله[١۴] إلى مهيّةٍ و تشخّصٍ؛ فتكون تلك المهيّة[١۵] مع قطع النظر عن تشخّصها كلّيةً؛ فيجوز[١۶] لها نظراً إلى ذاتها أن تكون[١٧] لها أفراد غير هذا الفرد و إلّا لامتنع[١٨] هذا الفرد أيضاً؛ لمشاركته لما سواه من الأفراد التي لتلك المهيّة التي هي تمام حقيقتها و إلّا لزم أن تكون حقيقة واحدة تمام مهيّة أفراد بعضها ممتنع بالذات و بعضها واجب بالذات و هو فاسد.[١٩]

ثمّ إنّ تلك المهيّة لا يصحّ اقتضاؤها وجوبَ الفرد و إلّا لاشتمل كلّ فرد منها على أفراد

---

١. ح: ـ منها: ما قاله شيخ ... فيلزم من ذلك.
٢. ح: له.
٣. ق: و المهيّة الكلّية جاز لها نظراً إليها جزئيات غير متناهية.
۴. ح: + الغير المتناهية.
۵. ح: المهيّة.
۶. ق: لاشتراكها.
٧. ح: ـ بينها.
٨. ح: ـ تلك.
٩. ح: + انتهى كلامه.
١٠. ح: بما حاصله.
١١. ق: وجوده.
١٢. ق: ـ على ما تسمع في طبقات الصناعة الإلهية.
١٣. ق: لكان.
١۴. ح: ـ إلى مهيّة و وجود لجاز تحليله.
١۵. ح: تشخّص كانت المهيّة.
١۶. ح: تشخّصها كلّياً، و إذا كانت كلّيةً يجوز.
١٧. ق: يكون.
١٨. ح: امتنع.
١٩. ح: و بعضها واجب بالذات و استحالته ممّا لا يخفى. و استبان أنّه يجوز أن تكون لها أفراد اُخرى لا وجوبها مقيساً إلى تلك المهيّة على أن تكون المهيّة هي بنفسها مقتضيةً لها على سبيل الوجوب و إلّا لاشتمل كلّ فرد من تلك الأفراد التي لا يتناهى على ما عداها؛ لاشتماله على المهيّة المقتضية لها، و إذا كان لها جواز تلك الأفراد يكون لها جواز هذا الفرد أيضاً لتشاركهما في تمام المهيّة؛ فلا يكون الواجب واجباً.
و إذا استقرّ هذا على عرش قلبك لسطعت لك الشمس الأحدية القيّومية من هذه الآفاق الملكوتية رافعة لظلمات الأوهام الناسوتية بيده أزمّة الأمور ﴿ وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ [إبراهيم / ۴٠] لنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول.

غير متناهية؛ لاشتماله على المهيّة المقتضية لها[۱] و إذا لم‌يقتض[۲] الوجوب فيجوز لها نظراً إليها تلک الأفراد؛ فيجوز لها هذا الفرد بعينه أيضاً لكونها تمام مهيّة جميع ما يندرج تحتها من الأفراد؛ فلايكون الواجب واجباً و المفروض خلافه؛ هذا خلف.

و من أُفق البيان قد لاح شمس صمديّته الحقّة من كلّ جهة؛ فـلايكون له كـثرة مـع الذات، كما أنّه لا كثرة له قبل الذات و لا بعد الذات؛ فيكون واحداً من جميع الجهات و الحيثيات.[۳]

فإن قلتَ: قال الشيخ في[۴] التعليقات: «إنّ[۵] الوجود من لوازم المهيّات لا من مقوّماتها، لكن الحكم في الأوّل الذى لا مهيّة له غير الإنّية يشبه أن يكون الوجود حقيقته إذا كانت[۶] على صفةٍ و تلک الصفة هي تأكّد الوجـود؛ و ليس تأكّـد الوجـود وجـوداً يـخصّص بالتأكيد[۷]، بل هو معنى لا إسم له.»[۸]

قلتُ: إنّ اللوازم بحسب هذه الصناعة يقال ـ باشتراک اللفظ ـ على معنيين:

أحدهما: ما يستند إلى المهيّة بما هي هي.

و ثانيهما: ما لاينفکّ عنها و إن كان ذلک من تلقاء غيرها.

فيشبه أن يكون الوجود من لوازم المهيّة[۹] بالمعنى الأخير؛[۱۰] لعدم انسلاخه منها[۱۱] في الواقع و إن كان منسلخاً[۱۲] عنها نظراً إليها في حدّ نفسها؛[۱۳] و هذا الحكم مطّرد في جميع العوارض و اللواحق المستندة إليها أيضاً.[۱۴]

---

۱. ق: ـ لها.
۲. ق: لم‌يقتضي.
۳. ح: ـ ثمّ إنّ تلک المهيّة لايصحّ اقتضاؤها ... فيكون واحداً من جميع الجهات و الحيثيات.
۴. ح: إن قلت إنّ رئيس الصناعة قد ذكر في كتاب.
۵. التعليقات: ـ إنّ.
۶. التعليقات: كان.
۷. ق، التعليقات: بالتأكّد.
۸. التعليقات، ص ۳۶.
۹. ق: فيشبه أن يكون وجود تلک الممكنات من لوازمها.
۱۰. ح: بالمعنى الثاني.
۱۱. ح: لعدم انسلاخه عن المهيّة المتقرّرة.
۱۲. ق: و إن كان متأخّراً.
۱۳. ح: و إن كان منسلخاً عنها في نحوٍ مّا من الملاحظات العقلية.
۱۴. ح: المستندة إليها كما لايخفى.

[۱۷۷] قال: «فإذن ينبوع[۱] الوجود و التشخّص[۲] واحد»

أقول: بل هما واحد. قال الشيخ:[۳] « إنّ هويّة الشيء و تعيّن الشيء و وحدته و تشخّصه و خصوصية وجوده المنفرد له كلّه واحد » و قولنا[۴] إنّه هو إشارة إلى هويّته و خصوصية وجوده المنفرد له الذي لايقع فيه اشتراك.

ثمّ إنّ في إثبات كونه هو التشخّص[۵] وجهين:[۶]

أحدهما: انّه لو لم‌يكن تشخّصٌ قائمٌ بذاته[۷] لما كان تشخّصٌ مطلقاً[۸] و إلّا لكان ناشياً عن اللاتشخّص و إن كان غير متناهٍ.[۹]

هذا على تقدير أن يكون التشخّص غير الوجود و أمّا إذا كان هو هو نفسه لكان البرهان على الوجود نفسه هو البرهان على تشخّصه بعينه؛ و على تقدير عدم اتّحاده معه يصحّ إجراء البراهين على وجوده على تشخّصه في نفسه بل على ساير صفاته.[۱۰] مثلاً انّه لو لم‌يكن علم بذاته لما كان علم مطلقاً؛ حيث إنّ ما بالعرض فرع ما بالذات، و لو فرض تماديه إلى غير النهاية مع استحالته في نفسه يلزم صدوره عن اللاعلم؛ و قس عليه أمر القدرة و الإرادة.[۱۱]

و ثانيهما: انّه لو لم‌يكن هو التشخّص بذاته لكان ذا مهيّةٍ كلّيةٍ؛ فيكون ممكناً و المفروض خلافه؛ و قد عرفت البيان إلى آخر ذلك البرهان.[۱۲]

---

۱. ق: تنوّع. ۲. ح، ق: الشخص و الوجود.

۳. ح: أقول بناءً على أنّه ليس التشخّص إلّا نحواً من الوجود؛ فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.

۴. ق: قولها. ۵. ق: الشخص.

۶. ح: و بالجملة انّ في إثبات التشخّص لذاته بذاته سبيلين.

۷. ق: - قائم بذاته. ۸. ح: أصلاً.

۹. ح: و إلّا لكانت التشخّصات - و إن كانت غير متناهية - ناشيةً عن اللاتشخّص. و بالجملة انّ البراهين الساطعة و الشموس اللامعة على إثبات وجوده - تعالى قدسه - جارية في إثبات تشخّصه بذاته بأدنىٰ تصرّف بل آتية في إثبات جميع الكمالات.

۱۰. ح: - هذا على تقدير أن يكون التشخّص ... على ساير صفاته.

۱۱. ح: مثلاً انّه لو لم‌يكن علم بذاته لكانت العلوم و إن تمادت إلى ما لايتناهى منبعثةً عن اللاعلم؛ و قس عليه القدرة.

۱۲. ح: ثانيهما بعد إثبات وجوده - تعالى قدسه - إثبات كون تشخّصه عين ذاته و إلّا لكان ذا مهيّة كلّية؛ فيكون ممكناً؛ و قد تعرّفت سابقاً فأحسن تذكّره.

[۷۸] قال: «برهان التضايف إذا ارتقت سلسلة من مسبّبٍ مّا»

أقول: يعنى أنّ هذا البرهان إنّما يجري على استحالة السلسلة المتأدّية إلى غير النهاية من طرفٍ واحدٍ و ذلك لتساوي عدد أحد المتضايفين للآخر في سلسلة غير متناهية من الجانبين؛ و هو بخلاف[1] ما إذا كانت منتهيةً إلى مسبّبٍ مّا؛ فإنّه لامحالة يلزم زيادة[2] عدد المعلولية على العلّية بواحدٍ إذا كانت غير متناهية من طرف العلّة و بالعكس إذا كانت غير متناهية من جانب المعلول.

فعلى الأوّل: يلزم انتهاء السلسلة إلى علّةٍ صِرفةٍ.

و على الثاني: إلى معلولٍ صرفٍ.[3]

ثمّ[4] إنّ هيهنا إشكالين:

أحدهما: انّ العلّية و المعلولية اللّتَين في كلّ واحدٍ واحدٍ من المعلول الأخير ليستا متضايفتين، بل إنّ كلاًّ منهما مضايف لآخر في الآخر؛ و ذلک كما أنّ الأُبوّة[5] و البنوّة المجتمعين في شخصٍ واحدٍ لاتكونان متضايفتين، بل أُبوّته نظراً إلى آخر و بنوّته إلى آخر، و حينئذٍ يصحّ أن يكون معلولية المعلول الأخير مضايفة لعلّية ما هو سابق عليها، كما أنّ معلولية ذلک السابق نظراً إلى علّية ما هو سابق و هكذا إلى ما لايتناهى.

نعم إنّما يتمّ ذلک إذا كانت العلّة و المعلولية في ما قبل المعلول الأخير مثلاً متساويتَين ليلزم أن يكون بإزاء هذه المعلولية الصِّرفة علّية صِرفة و ليس كذلک.[6]

---

۱. ح: قوله: «برهان التضايف إذا ارتقت سلسلة من مسبّبٍ مّا» إشارة إلى أنّ برهان التضايف ناهض الحكم على استحالة السلسلة التي لاتكون غير متناهية من الطرفين لتكافؤ العلّيات و المعلوليات حينئذٍ؛ و ذلک على خلاف.

۲. ق: و هو بخلاف ما عليه أمر الأزل لزيادة.

۳. ح: يلزم زيادة عدد المعلولات على العلل بواحدة؛ فيلزم لامحالة انتهاء تلک السلسلة من جانبٍ فُرِض فيه لاتناهيها إلى علّة غير معلولة؛ و أنت تعلم.

۴. ح: ـ ثمّ.

۵. ق: القوّة.

۶. ح: أحدهما: انّه إذا حقّق ما حقيقة التضايف و ما شأنه لتوجّه الإشكال إلى هذا الاستدلال و ذلک حيث إنّه ليس كلّ علّية مضايفة لمعلولية و لا كلّ معلولية مضايفة لكلّ علّية، بل المتضايفان منهما ما يجتمعان في شيئين يكون احتياج كلّ واحدة منهما إلى معروض الأُخرى بما هو معروض لها. مثلاً انّ البنوّة و الأُبوّة إذا اجتمعا في

←

و ثانيهما: انّه لو صحّ استحالة ذهاب السلسلة إلى لانهاية هذا الدليل من جانب العلل يصحّ استحالتها من جانب المعلول؛ و الجواب هو الجواب المشترک كما أشرنا إليه آنفاً.[۱]

ثمّ إنّ بعض الأعلام قد تـصدّىٰ لاستحالة السلسلة الغير المتناهية بـ «أنّـها[۲] لو تسلسلت العلل و المعلولات لكان لكلّ من آحادها مرتبة خاصّة من المراتب العددية. فبعضها واقع في المرتبة الفردية ـ كالأوّل و الثالث ـ و بعضها في المرتبة الزوجية ـ كالثاني و الرابع ـ و يمتنع توالي فردين أو زوجين بل كلّ واحد فرديّ أي يتمّ به عددٌ فردٌ يليه واحد زوجيّ؛ أي يتمّ به عدد زوج و بالعكس. فانقسمت السلسلة بمتساويتين ضرورةً فكانت زوجاً و الزوج بنقص الواحد يصير فرداً فبنقصه[۳] يكون فرداً مع أنّها كانت زوجاً بعين الدليل؛ فيلزم أن تكون[۴] زوجاً و فرداً معاً و هو محال.» انتهىٰ[۵].

و لايخفىٰ أنّ انقسام العدد إلى المتساويتين و غير المتساويتين من خـواصّ العـدد المتناهي؛[۶] فإجرائهما في اللاتناهي قد نشأ من اشتباهه بالتناهي،[۷] و هو ظاهر؛[۸] فأحسِن تدبّره.[۹]

←

ذاتين كزيد و عمرو على أن يكون كلّ منهما مقيسةً إلى الأُخرى لكانتا متضايفتين؛ و أمّا البنوّة و الأُبوّة المجتمعتان في زيد فليستا بمتضايفتين و إن كانت كلّ منهما متضايفة لما يقابلها في موضوع آخر.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّه إذا ذهبت السلسلة مبتدئة من معلولٍ مّا إلى ما لايتناهى يكون عدد كلّ من المتضايفين مساوياً لعدد الآخر؛ حيث إنّ معلولية ما فرض أوّلاً مقيسة إلى علّية ما هو سابق عليه، كما أنّ علّية هذا السابق مقيسة إليه. و الأمر على هذا الانتظام متّسق فلايلزم حينئذٍ زيادة عدد المعلولات على عدد العلل بواحدة.

ثمّ تسمع تارةً أُخرى أنّه لو تمّ ذلک الاستدلال في استحالة اللاتناهي من جانب العلل ليتمّ أيضاً في جانب المعلولات؛ و الجواب عنه مشترک؛ و قد أشار المصنّف ـ دام بقائه ـ إلى دفاع هذا الإشكال بالإشارات الملكية على ما سيجيىء.

۱. ح: ـ و ثانيهما: ... كما أشرنا إليه آنفاً.

۲. ح: ثمّ لايخفىٰ أنّه تصدّىٰ بعض الأعلام لاستحالة اللاتناهي بما يناسب المقام بقوله انّه.

۳. ق: فينقضه.

۴. ق: يكون.

۵. ح: ـ انتهى.

۶. ح: « ... فيلزم أن تكون زوجاً و فرداً معاً و هو محال » و أنت تعلم أنّ صيرفيّ العقل إذا ذابه في كورة النظر ليرى فيه غشّاً مّا و ذلک حيث إنّ الزوجية و الفردية من صفات العدد الذي يتّصف بالتناهي. ق: + و لعلّ غير المتناهي لايصحّ اتّصافه بشيء منهما.

۷. ق: ـ فإجرائهما في اللاتناهي قد نشأ من اشتباهه بالتناهي.

۸. ح: ـ و هو ظاهر.

۹. ق: ـ فأحسن تدبّره.

[۷۹] قال: «بل إنّما قصاراه أن يكون دليلاً مّا من الدلائل»

أقـول: نوعُ تعريضٍ على ما سلكه شيخ أتباع الرواقيّين في كتابه[۱] حكـمة الإشـراق حيث تصرّف في هذا الدليل نوع تصرّفٍ و ما جعله به برهاناً بل إنّما قصاراه أن يكـون دليلاً و ذلک حيث قال: «فلک[۲] أن تفرض عدم قدر متناهٍ من وسط السلسلة تأخذه كأنّه ما كان و طرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر حتّى لاتبقى[۳] فرجة[۴] تأخذ هذا[۵] مرّةً و مع القدر المفروض عدمه تارةً[۶] أُخرىٰ كأنّهما سلسلتان و تطبق[۷] إحديٰهما على الأُخرىٰ في الوهم.»[۸] انتهىٰ كلامه.[۹]

و أنت تعلم[۱۰] أنّ[۱۱] التصرّف في دليلٍ مّا إمّا[۱۲] يجعله أكثر فائدةً أو أتقن[۱۳] دلالةً و أقلّ مؤونةً[۱۴] و ليس فيه شيء من ذلک.

أمّا الأوّل: فلأنّه على تقدير تمامه إنّما يبطل اللامتناهي من الجانبين لا مطلقاً؛ و ذلک على خلاف ما هو المشهور من هذا الاستدلال حيث إنّه يبطل غير المتناهي من جانبٍ واحدٍ.[۱۵]

و أمّا الثاني: فلأنّ فيه كثرة المؤونة و المشقّة[۱۶] مع ما يتوجّه إليه[۱۷] مـن المـناقشة و

---

۱. ح: قوله : «بل إنّما قصاراه أن يكون دليلاً مّا من الدلائل» إشارة إلى أنّ ما سلكه الشيخ السهروردي في كتاب.

۲. حكمة الإشراق: و أيضاً لک. ح: حيث تصرّف في هذا الدليل نوعاً مّا من التصرّف، ما جعله إلّا دليلاً مّا بقوله: و أيضاً لک أي برهان آخر على تناهي السلسلة المفروضة في الجسم الواحد يعني به برهان التطبيق المشهور مع أدنىٰ تصرّف و هو.

۳. ق: لايبقى.

۴. حكمة الإشراق: ـ حتى لاتبقى فرجة.

۵. حكمة الإشراق: هكذا.

۶. حكمة الإشراق: مرّةً.

۷. ق: لا نطبق.

۸. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲ (حكمة الإشراق) ص ۶۵.

۹. ق: ـ كلامه؛ ح: + ذهولاً عن.

۱۰. ح: ـ أنت تعلم.

۱۱. ق: + فائدة.

۱۲. ح: + بأن.

۱۳. ق: اتّفق.

۱۴. ح: ـ و أقلّ مؤونةً.

۱۵. ح: ـ حيث إنّه يبطل غير المتناهي من جانب واحدٍ؛ ق: و أقلّ مؤونةً في ذلک شيء منها، بل إنّه أقلّ فائدةً من الدليل المشهور: حيث إنّه يبطل غير المتناهي من جانب واحدٍ و لنا إجراؤه في غير المتناهي من جانبين سلسلتين غير منتهيتين في طرف واحد؛ و ذلک بخلاف ما تصرّف فيه حيث يبطل الغير المتناهي من جانبين.

۱۶. ق: ـ و المشقّة.

۱۷. ق: ـ إليه.

الكُلفة[۱]؛ لأنّ التطبيق على هذا التصرّف يتوقّف على اتّصال تينک السلسلتين المتناسبتين المتفاصلتين[۲] بانفصال مقدارٍ مّا من بين سلسلة واحدة لايتناهى من الجانبين و زيادته عليهما تارةً أُخرىٰ.

ثمّ تطبيق[۳] إحدىٰ السلسلتين على الأُخرىٰ ليكون ما به النقصان في جانبٍ لاتناهى إحدٰيهما؛ و ظاهر أنّ اتّصال إحدٰيهما[۴] بالأُخرىٰ إمّا أن يتوقّف على[۵] جرّ كلٍّ[۶] واحدة منهما[۷] إلى أُختها أو جرّ واحدة منهما.

و[۸] المصنّف ـ دام ظلّه ـ[۹] قد أشار إلى أن لو سلّمنا[۱۰] صحةَ الاتّصال بينهما في العقل أو الخارج[۱۱] فإنّما قصاراه أن يكون دليلاً لا[۱۲] برهاناً لمّياً.

ثمّ لايخفىٰ: أنّ كونه دليلاً على استحالة لاتناهي الأشياء المتكثّرة إلى لانهاية إنّما يستقيم بعد أن يكون بينها ترتّبٌ ليمكن للعقل التطبيق بين آحادها و آحاد سلسلةٍ أُخرىٰ أنقص منها بحسب الحكم الإجمالي و إلّا لجاز أن يغفل الذهن عن[۱۳] تطبيق إحدٰيهما على الأُخرىٰ؛ لجواز أن يقع واحد منها بإزاء عدّة[۱۴] من آحاد الأُخرىٰ؛ كما لا يخفىٰ.[۱۵]

فإن قلتَ: إنّه يمكن إجراء الاستدلال على جملةٍ غير متناهيةٍ لا ترتيب بين آحادها على زعمكم بأنّ هذه الجملة يتوقّف على مجموع آخر أقلّ منها و هكذا إلى ما لا نهاية؛ فيكون فيها ترتيب و يمكن أن يطبق بعض منها على البعض الآخر.

قلتُ: إنّ التألّف ليس إلّا من الآحاد كما أنّ العدد مركّب من الوحدات.

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّ المعدود و الكثير مركّب من الآحاد، كما أنّ العدد و الكثرة مركّب

---

۱. ق: الكلف.
۲. ح: و الكلفة و ذلک حيث إنّ التطبيق على هذا التصرّف يتوقّف على متّصلية تينک السلسلتين المتفاصلتين.
۳. ق: تطبق.
۴. ق: ـ و ظاهر انّ اتّصال إحدٰيهما.
۵. ح: إلى.
۶. ق: + كلّ.
۷. ق: منها.
۸. ح: + أنّ.
۹. ح: + العالي.
۱۰. ق: إلى أنّا سلّمنا.
۱۱. ح: في الخارج أو العقل.
۱۲. ق: ـ لا.
۱۳. ق: من.
۱۴. ح: إزاءً لعدّة.
۱۵. ق: ـ كما لايخفى.

من الوحدات. فإذن ليس المجموع مركّباً من المجموعات التي يكون بعضها علّةً لبعض آخر.

ثمّ بما علمتَ من لزوم اجتماع الشرطين في استحالة التسلسل: الترتّب بين أجزائه و اجتماعها معاً يظهر لک حالُ ما استدلّ به على امتناع كون القوّة الجسمانية قويّةً على آثار لامتناهية بأنّه يلزم تساوي أثر بعض تلک القوّة لأثر كلّ القوّة و إلّا لايقطع من طرف لاتناهيه على ما يحكم به الدليل التطبيقي. فيلزم تناهي السلسلتين على فرض لاتناهيها؛ هذا خلف.

و إنّما قلنا ذلک حيث إنّ آثارهما يجوز أن لاتتناهى مع عدم اجتماعها في الوجود؛ فلايتمّ ذلک الاستدلال.

و القول بجواز اجتماعها العقلي في إجرائه عليها مدفوع بأنّه يجوز مثل ذلک الاجتماع في الأوضاع و الحركات التي لاتتناهى على ما ذهب إليه بعض الحكماء ـ كالمعلّم الأوّل ـ لصدور الحوادث بتوسّطها.

و بالجملة: انّ تجويز ذلک يؤدّي إلى انهدام بنيان ما عليه القائلون بالقدم، كما لايخفىٰ على من ليس له مزلق القدم.

فإن قلتَ: إنّ استناد الحادث إلى القديم عندهم بوساطة حركة سرمدية متّصلة في حدّ ذاتها غير متجزّية؛ فلايكون فيها تكثّر أشخاص و تعدّد أفراد ليمكن القول بجريان هذا الاستدلال فيها، و إليه الإشارة بقول بهمنيار: «و أمّا الحركة الفلكية فالغاية فيها دوام الحركة و ليس هناک حركات غير متناهية؛ فإنّها واحدة بالاتّصال ـ كما عرفت سابقاً ـ[1] و إن كان يتعلّق على سبيل الفرض بحركات غير متناهية.»[2]

قلتُ: فحينئذٍ انّ لها وجودين باعتبارين:

وجود بحسب الواقع مع عزل النظر عن كونها في اُفق التقضّي و التجدّد.

و وجود بحسب لاقرار لأجزائها.

---

۱. ح: ـ كما عرفت سابقاً.

۲. التحصيل، ص ۵۴۵.

و على الأوّل لا نزاع للعقل الصريح في استحالته و جريان هذا الاستدلال إن تركت اللجاجة و النفاق؛ و على الثاني لاشبهة في تعدادها و أنّها لاتتناهى[1]، كما لايخفىٰ على الورىٰ.

و جواز اجتماعها العقلي بالنظر الإجمالي أنّه لو صحّ في ذلک لانهدم بنيان ما بـنى القائلون بالقدم عليه.

فقد استبان لک سرُّ ما تسمع المصنّف: أنّ التسلسل في أمثال هذا المقام ليس عددياً؛ فتدبّر فيه.

فإن قلتَ: إنّ الحكم باستحالة لاتناهي الحركة يخالف ما عليه بهمنيار في تحصيله من أنّه لايستحيل التسلسل في الحركات و ذلک حيث إنّا بيّنا أنّها لاتوجد أجزاؤها معاً.

قلتُ: إنّک قد ذهلت من استحالتها باعتبار قرارها في وعاء الواقع و إن لم تكن قارّةً في آنٍ؛ فتأمّل.

[۸۰] قال: «و إذن[2] فمن المنصرح[3] أنّه إذا تراقيت»

أقول: يشير بذلک إلى جواب الإشكال على جريان ذلک الاستدلال في عدم تناهي المعلولات[4] سيّما المتضايفات.

و وجه الدفع[5]: انّ جريانه فيه على تقدير اجتماع الترتّب و اللانهاية في جهة واحدة و ليس كذلک الأمر هيهنا؛ و ذلک بخلاف ما إذا الغير المتناهي من جانب العلل؛ فليتأمّل.[6]

---

۱. كذا في المتن.
۲. ح، ق: إذ.
۳. تقويم الايمان: المتّضح.
۴. ق: المعلومات.
۵. ق: الرفع.
۶. ح: قوله: «و إذ فمن المنصرح أنّه إذا تراقيت» إشارة إلى دفاع الإشكال بجريان الاستدلال على لاتناهي العلل و على استحالة لاتناهي المعلولات سيّما المتضايفات.
و وجه الدفع: انّ جريانه في الأوّل لاجتماع الترتّب و اللانهاية في جهة واحدة منه؛ و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة الثاني لكون كلّ منهما في جهة مغايرة لجهة أُخرى.

[٨١] قال:[١] «ثمّ مهما تكن العلّة مؤثّرةً بالذات»

أقول: لمّا حقّق المصنّف ـ دام ظلّه ـ[٢] أنّ المبدأ الصدوري لجميع الموجودات[٣] ما ذاته لفعلية على الإطلاق و إن كان تأثيره فيها على اختلاف مراتب الاستحقاق نبّه هيهنا على أنّ الممكنات إذا تمادت إلى لانهاية[٤] ـ و إن كان لبعضٍ منها مدخل في الآخر ـ يكون بإزاء الحيثيات العلّية و الاعتبارات المؤثّرية؛ و ذلک على أن يكون ذلک المبدأ الواحد مقيساً إلى تلک الجملة الغير المتناهية منزلة[٥] علل صدورية غير متناهية؛ و ذلک لأنّ[٦] خصوصية كلّ معلول و تميّزه عن الآخر إنّما يكون بحسب تميّز استناده إلى مبدئه.[٧]

فقد استبان: أنّ برهان التضايف إنّما ينهض على استحالة سلسلة غير متناهية[٨] إذا كانت عللاً صدوريةً لا مطلقاً.

لقائلٍ أن يقول: إنّه لو دلّ[٩] على استحالة لاتناهيها كذلک لدلّ[١٠] على استحالة لاتناهي العلل مطلقاً؛ لاشتراک الفساد بينهما كما لايخفىٰ.[١١]

اللّهمّ إلّا أن يفرّق بينهما بأنّ العلل[١٢] لو كانت عللاً ناقصةً و شرائطَ مصحِّحةً لتأثير المبدأ[١٣] في جميع آحادها بشرطية بعضها لبعضٍ، لنقصانه الذاتي[١٤] عن قبول الفيض الأزلي[١٥] من جنابه الخارج[١٦] عن جميعها؛[١٧] فقد يكافىء عدد جميع المعلولات مبدئيته الصدورية؛ و ذلک في ما إذا لوحظت[١٨] الممكنات مفصّلةً بما لها من السلسلة الطولية؛[١٩] و

---

١. ح: قوله.
٢. ح: + سابقاً.
٣. ح: لجميع الذرّات.
٤. ح: نبّه على أنّه إذا تسلسلت الممكنات إلى ما لانهاية.
٥. ق: يكون بإزاء تأثيرات لامتناهية يكون الفاعل الصدوري بحسبها بمنزلة.
٦. ح: غير متناهية حيث.
٧. ح: و تميّزه عن الآخر إنّما يكون بخصوصية إفاضة و مبدئية يكون من جهات الفاعل و حيثياته القائمة به.
٨. ح: استحالة اللامتناهي.
٩. ح: فإن قلت إنّه لو تمّ دلالة.
١٠. ح: كذلک لتمّ دلالة.
١١. ق: ـ لاشتراک الفساد بينهما كما لايخفى.
١٢. ح: قلت: إنّ الفرق بينهما بيّن حيث إنّ السلسلة المتمادية إلى لا نهاية
١٣. ق: الفاعل.
١٤. ق: ـ الذاتي.
١٥. ق: ـ الأزلي.
١٦. ح: الفيض الأزلي بدونه خارج.
١٧. ق: + إلّا به.
١٨. ح: + تلک.
١٩. ق: ـ بما لها من السلسلة الطولية.

أمّا إذا لوحظت مجملةً مجتمعةً كنفسٍ واحدةٍ لايكون إلّا بمنزلة معلولٍ واحدٍ نظراً إلى علّة واحدة.[١]

لايخفىٰ: أنّه[٢] بقي الإشكال في ما إذا عزل النظر عن المبدأ الصدوري لهذا النظام الجملي المأخوذ بما له من السلسلة الطولية بأنّه يلزم أن[٣] تكون الشرطية و المشروطية المتضايفتان متكافيتَين؛ فلاتلزم[٤] زيادة إحديٰهما علىٰ الأُخرىٰ بالحكم[٥] العقلي[٦] الإجمالي.

و الحاصل: انّه ـ دام ظلّه ـ لمّا حقّق أنّ المبدأ الصدوري للممكنات و إن كانت غير متناهية واحدٌ؛ فيكون هنالک علّيات إزاءً لمعلولياتٍ حتّى المعلول الأخير و إن قام على استحالته برهانُ الحيثيات.

فقد بان: أنّ البرهان و إن لم‌يقم[٧] على استحالة هذه السلسلة على هذه النسبة لكنّه قائم على استحالة سلسلة أُخرىٰ كما فرّع[٨] عليه قوله: «فإذن إنّما ينهض برهان التضايف في تراقي المعلولات لعلّةٍ واحدةٍ إلى لانهاية إذا لم تكن علّيتها بالذات[٩] إلّا بالقياس إلى معلولها القريب.»[١٠]

ثمّ لايخفىٰ: أنّ بما قرّرناه آنفاً لاح بطلان ما عليه القائلون بالقدم حيث يلزمهم قيام علّيات غير متناهية متمايز بعضها عن بعض تميّزاً طبيعياً بذاته ـ تعالى ـ و إلّا لزم قيام الكثرة بصرف الوحدة؛ فيجري فيه برهان الحيثيات.

و إنّما قلنا ذلک حيث التزم في استناد الحوادث إليه ـ تعالى ـ شرائط غير متناهية مستندة إليه بإفاضات لايتناهى مع اجتماعها، و عدم تطرّق التعاقب و التجدّد بالقياس

---

١. ح: و أمّا إذا لوحظت بما لها من السلسلة العرضية فليست إلّاكنفسٍ واحدةٍ مستندة إلى مبدأ واحد.
٢. ح: ثمّ اعلم أنّه لمّا.
٣. ح: ـ يلزم أن.
۴. ق: فلايلزم.
۵. ح: بحسب الحكم.
۶. ق: ـ العقلي.
۷. ق: لم‌يتمّ.
۸. ح: بالحكم العقلي الإجمالي نبّه المصنّف على إفادة برهان التضايف على استحالته ثمّ فرّع.
۹. ح: + تدبّر.
١٠. راجع، ص ٢۴٣؛ ح: ـ إلّا بالقياس إلى معلولها القريب.

إليها في الواقع. فقد اجتمع الترتّب و الاجتماع فيها؛ و برهان الحيثيات نافذ الحكم على استحالتها و إن كانت غير متناهية في الأبد أيضاً؛ و أمّا إذا كانت منتهيةً إلى إفاضةٍ لايكون شرطاً لإفاضةٍ أُخرىٰ يجري فيها برهان التضايف ولو لم‌يكن بين تلك الإفاضات القائمة به ـ تعالى ـ تقدّمٌ طبيعيٌّ مع لزوم ذلک الفساد؛ فيجري برهان التضايف في استحالة تلك السلسلة الخارجية المؤتلفة من الحيثيات الشرطية و المشروطية.

و الحاصل: انّه إذا قطع النظر عن مبدئها الصدوري لو ذهبت السلسلة إلى غير النهاية يلزم زيادة عدد المشروط على عدد الشرط بواحدٍ هو المشروط الأخير مع اجتماع الشرطين فيها: الترتّب و الاجتماع[1] في متن الواقع أو في ملاحظة عقلية إجمالية؛ و لزوم اجتماعها في آنٍ أو زمانٍ بخصوصه في إقامة البرهان على استحالته غير مبرهنٍ عليه و لا مبيّن في نفسه؛ فلذا قال المصنّف ـ دام ظلّه ـ : «إنّ التسلسل لابدّ و أن يكون لايقفياً لاعددياً.»

و لمّا أشار إلى عدم لزوم أن يكون هنالک علل صدورية بالذات لذهاب القائلين بالقدم إلى أنّه ـ تعالى ـ مبدأ صدوري لجميع الممكنات من العاليات و السافلات بالذات فلايلزم بطلانه بذلک البرهان؛ لتكافؤ العلّيات و المعلوليات.

و كذلک الأمر في جريانه في تلک الإيجادات الموجبة لها لو قلنا إنّ بينها ترتّباً و كذلک ساير البراهين من الحيثيات و غيرها ممّا يضاهيها.

فقد انصرح بطلان ما عليه القائلون بالقدم من سُبُلٍ تَتْرىٰ؛ فبذلک يعمل العاملون[2] و يومئذٍ يفرح المؤمنون[3]؛ فمن ابتغىٰ وراء ذلک فَهُمْ الفاؤون[4] و عن الصراط المستقيم لَنَاكِبُون[5] و في طغيانهم يعمهون[6].[7]

---

١. ق: الإجماع.
٢. اقتباس من: الصافّات / ٦١.
٣. الروم / ۴.
۴. كذا في المتن، و في الآية: اولئک هم العادون.
۵. المؤمنون / ٧۴: ـ المستقيم.
۶. البقرة / ١۵؛ الأنعام / ١١٠؛ الأعراف / ١٨۶؛ يونس / ١١ و المؤمنون / ٧۵.
٧. ح: ـ ثمّ لايخفى أنّ بما قرّرناه آنفاً ... يعمهون.

[۱۸۲] قال:[۱] **«و له علّية محضة واحدة»**

أقول: قال[۲] شارح حكمة الإشراق: «إنّه[۳] لايجوز أن تلحق[۴] الواجبَ[۵] إضافات مختلفة[۶] توجب اختلافَ حيثيات فيه، بل له إضافة واحدة هي المبدئية تصحّح جميعَ الإضافات»[۷] و تلك النسبة بعينها نسبة الإنّية و الوجود باعتبارٍ و نسبة المعيّة باعتبارٍ آخر و لهذا قيل: إنّ معيّة ذات الحقّ ـ سبحانه ـ بالمهيّات الممكنة ليس إلّا نسبة قيّوميته ـ تعالى ـ لها و ليس للواجب ـ تعالى ـ بالنسبة إلى الممكنات معيّة غير المعيّة المذكورة.

ثمّ[۸] لايخفىٰ: أنّ تلك الإضافة التي هي إضافة واحدة ينشعب إلى إضافات[۹] متلوّنة[۱۰] تنبعث عنها معلولات متشتّتة[۱۱] و إلّا لكانت بأسرها معلولةً واحدةً، بل لو كانت هنالك كثرة حينئذٍ لكان كلّ منها عين ما عداه، بل يلزم أن تكون الكثرة مع كثرتها وحدةً بوحدتها؛ و ذلك حيث إنّ حيثية إيجاد زيد بعينه لو كانت حيثية إيجاد عمرو مثلاً لكان كلّ منهما هو الآخر نفسه؛ فلايمتاز الإثنان في ثنوية عن الواحد في وحدته؛ فلايكون هنالك كلّ و لا جزء. قال الشيخ[۱۲]: «إنّ أشخاص الناس إنّما تختلف عند[۱۳] الإضافات».

فقد بان[۱۴] تارةً أُخرىٰ أنّ تأثيره ـ تعالى ـ في النظام الجملي بأسره و إن كان تأثيراً واحداً نظراً إليه لكنّه يتكثّر أجزائه[۱۵] ـ كما لايخفىٰ ـ[۱۶] و إلّا لكان ذلك النظام[۱۷] عينَ كلّ واحد من أجزائه و كلّ جزء[۱۸] من أجزائه عينَ غيره من الأجزاء؛[۱۹] فلايكون النظام

---

۱. ح: قوله.
۲. ح: فلذا نسمع.
۳. ح: + يقول.
۴. حكمة الإشراق: يلحق.
۵. ح: للواجب.
۶. ح: إضافات فعلية.
۷. مجموعۀ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲ (حكمة الإشراق) ص ۱۲۴.
۸. ح: هذا ثمّ.
۹.ق: إفاضات.
۱۰. ق: ـ متلوّنة.
۱۱. ق: ـ متشتّتة.
۱۲. ح: لكانت بأسرها معلولة واحدة بل يكون كلّ منها عين ما عداها؛ ضرورة أنّه إذا كانت حيثية إيجاد زيد بعينه حيثية إيجاد غيره لكان هو نفس غيره و بالعكس؛ فلايكون هناك كلّ و لا جزء. فلذا نسمع الرئيس يقول.
۱۳. ح: في.
۱۴. ح: فقد استبان لک.
۱۵. ح: النظام الجملي بأسره تأثيرات قيّومية لآحاده.
۱۶. ق: ـ كما لايخفى.
۱۷. ح: + هو هو.
۱۸. ح: ـ جزء.
۱۹. ح: ـ من الأجزاء.

الجملي مشتملاً على شيءٍ هو جزؤه و لا شيء من الأشياء جزءاً منه، بل يكون الكلّ هو الجزء و ذلک[۱] الجزء هو الكلّ، بل الكلّ عين كلّ جزء من أجزائه و الجزء عين الكلّ، بل عين كلّ جزء من أجزائه.[۲]

و الحاصل: انّ الذوات الممكنة[۳] بما هي ممكنة لا امتياز[۴] بينها و لا تحصّل[۵] لذواتها؛ فيكون تميّز بعضها عن بعض من حيث تميّز التأثير من[۶] المتحصّل بذاته لذاته[۷] و إلّا لما كان بينها من الامتياز،[۸] بل كانت جملتها عين كلّ واحدة منها و بالعكس؛ فلايكون هناک كلّ و لا جزء؛ فإذا صدر النظام الجملي المشتمل على الأجزاء النورية المقدّسة[۹] و[۱۰] الأجسام العلوية و السفلية عن مبدئه الصدوري يكون لا محالة بإفاضةٍ إجماليةٍ منه متعلّقة به؛ فإذا فصّلت أجزاؤه إليها لقد انفصلت تلک الإفاضة الإجمالية إلى الإفاضات المتعدّدة بحيث يتميّز كلّ بعض منها عن بعض و عن الكلّ بحسبها.

فيتحدّس[۱۱] من ذلک أنّ الوجود واحد لوحدة مطابقه، و تلک الحيثيات المصحّحة لقبول المهيّات ما[۱۲] لها من التميّزات متصحّحة أيضاً من تلقاء ذلک المطابق الذي هو وحداني الذات.[۱۳]

فقد استبان: أنّ كلّ وجود و كلّ كمال وجودٍ يرجع إلى صقعه الربوبي، وكلّ نقيصة و عيب إلى العلم المربوبي على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ العزيز[۱۴] ـ: ﴿ مَا[۱۵] أَصَابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللّٰهِ وَ مَا أَصَابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ ﴾[۱۶].

---

۱. ق: ـ ذلک.
۲. ح: ذلک الجزء هو الكلّ بل كلّ من الأجزاء ـ على ما يحكم به الأذكياء ـ عين كلّ منها.
۳. ح: و بالجملة انّ المهيّات.
۴. ح: لا تميّز.
۵. ق: + لها.
۶. ح: تميّز بعضها عن بعض من تلقاء تميّز الاستناد إلى.
۷. ح: ـ لذاته.
۸. ح: و إلّا لما كانت متميّزةً بعضها عن بعض.
۹. ح: الأجزاء المقدّسة النورية.
۱۰. ح: + غيرها من.
۱۱. ح: فتحدّس.
۱۲. ق: بما.
۱۳. ح: ذلک المطابق تعالى قدسه.
۱۴. ق: ـ فقد استبان أنّ كلّ وجود ... بقوله العزيز.
۱۵. ح: فما؛ ق: و ما.
۱۶. النساء / ۷۹.

ثمّ نقول:[١] إنّ المراد[٢] من المبدأ القريب للشيء ما لايكون بينها مبدأ صدوري[٣] سواء توسّط بينهما شرطٌ مّا يتصحّح به التأثير[٤] أم لا؛[٥] و المبدأ أخصّ من المبدأ القريب؛ لأنّ المعتبر فيه أن لايتوسّط بينه و بين ما يترتّب عليه شرطٌ مّا أصلاً؛[٦] و قد علمت[٧] أنّه ـ تعالى[٨] ـ مبدأ صدوري لجميع الممكنات بما لها من السلسلة الطولية بالذات[٩] و إن كان بشرطية بعضها لبعضٍ؛ و أمّا إذا أُخذت بما لها من السلسلة العرضية فلايكون ترتّبها عليه بوساطة شرطٍ مّا أصلاً و إلّا لما كان نظاماً جملياً.[١٠]

و بالجملة: انّه تعالى مبدأ قريب لجميع ما يترتّب عليه و إن كان مبدعاً نظراً إلى النظام الجملي بما له من السلسلة العرضية و إلى الصادر الأوّل بحسب سلسلته الطولية التي هي ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾[١١] فليتدبّر.[١٢]

و إلى جملة ذلک قد أشار المصنّف ـ دام بقائه ـ في كتاب التقديسات؛ و أمّا[١٣] ما يتراأى من هذا الكتاب فعلىٰ شاكلةٍ أُخرىٰ حيث ذكر في تقويمٍ[١٤] يلي هذا التصحيح: أنّ «مجعول الواجب بالذات سلسلة عرضية سواسية الآحاد في الفاقة و الاستناد إليه ـ جلّ مجده ـ[١٥] بالذات من بدو الأمر على سنّة واحدة و بما أنّ هي مترتبة الآحاد منوطة البعض بالبعض سلسلة طولية منتهية إليه ـ تعالى ـ بالضرورة البرهانية مفتاقة الآحاد إلى الانتهاء إليه[١٦] أخيراً»[١٧] إلى آخر ما قال:[١٨] «و إنّما قلنا ذلک» لأنّ الظاهر[١٩] من قوله

---

١. ح: و إذا تقرّر هذا فنقول.
٢. ح: المعنيّ.
٣. ح: مبدأ فاعلي.
٤. ق: ـ مّا يتصحّح به التأثير.
٥. ق: أو لم‌يتوسّط.
٦. ح: ـ و المبدأ أخصّ ... شرطٌ مّا أصلاً.
٧. ح: و من المستبين حسب ما علمت سابقاً من الأُصول المبرهنة.
٨. ح: + قدسه.
٩. ح: مبدأ صدوري لجميع الذرّات من العاليات و السافلات بالذات بحسب سلسلتها الطولية أيضاً.
١٠. ح: و إن كان بشرطية بعضها لبعض؛ و أمّا بحسب سلسلتها العرضية فليس ترتّبها عليه من تلقاء توسّط شرط متوسّط بينها و بينه تعالى جدّه.
١١. هود / ١.
١٢. ح: ـ و بالجملة: انّه تعالى ... فليتدبّر؛ ق: + ثمّ إنّ.
١٣. ق: ـ و إلى جملة ذلک قد أشار المصنّف ـ دام بقائه ـ في كتاب التقديسات و أمّا.
١٤. ق: تقديم.
١٥. ق: جلّ جلاله.
١٦. ح، ق: ـ إليه.
١٧. راجع، صص ٢۴۵ ـ ٢۴۴.
١٨. ح: ـ إلى آخر ما قال.
١٩. ح: حيث إنّ الظاهر؛ ق: لأنّ اللائح.

ـ دام ظلّه ـ:[١] «إلى الانتهاء إليه[٢] أخيراً» أن يكون الواجب ـ تعالى[٣] ـ مبدأً بالعرض لبعض آحاد السلسلة الطولية؛ و ذلک على أن يكون بينه ـ تعالى[٤] ـ و بين بعض[٥] هذه الآحاد مبدأ فاعلي؛ و من قوله الشريف[٦]: «في السلسلة العرضية» استنادها إليه بالذات و بالحقيقة و إن كان بمدخلية شرطٍ مّا[٧] بقرينة مقابلتها للسلسلة الطولية[٨] المنتهية إليه ـ تعالى[٩] ـ بالاخرة.

فبالحريّ أن يكون اختلاف سلوكه ـ دام ظلّه ـ إشارة إلى عدم تصريح شركائه في الصناعة بشيءٍ من الطرفين و إن كان الظاهر من أُصوله المعطاة ما سلكه في كتاب التقديسات؛ و أيضاً يمكن أن يقال: إنّه قد سلک هيهنا سلوکَ رئيس الصناعة في شفائه حيث حقّق في موضع منه: «أنّه ـ تعالى قدسه ـ مبدأ لجميع الممكنات بالذات و إلّا كان لِما بالقوّة مدخل في إخراج الشيء من القوّة إلى الفعل» و قد ذكر في موضع آخر منه: «أنّ العقول هي المؤثّرات و الفواعل» حتّى توهّم بعض الناظرين فيه أنّها المؤثّرات و الفواعل؛ و العارف المحيط بأطراف كلامه لايخفیٰ عليه شيء من مرامه؛ و ذلک حيث قال في فصل ترتيب العقول و النفوس من إلهيات شفائه: «فإذن الموجودات كلّها وجودها عنه و لايجوز أن يكون له مبدأ بوجهٍ من الوجوه و لاسبب لا الذي فيه و به و لا الذي عنه»[١٠] و قال فيه أيضاً: «و هو فاعل الكلّ بمعنى أنّه الموجود الذي يفيض عنه كلّ وجود فيضاناً مبايناً لذاته»[١١] و قال فيه أيضاً: «و ليس كون الكلّ عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكلّ عنه لا بمعرفة و لا رضى»[١٢] و قد ذكر في فصل أنّه تامّ و فوق التمام: «و قد بان أنّ الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكلّ وجود و لكلّ كمال وجود؛ فهو من هذه

---

١. ح: من قوله الشريف.
٢. ح، ق: ـ إليه.
٣. ح: + قدسه.
٤. ح: + قدسه.
٥. ح: + من.
٦. ق: ـ الشريف.
٧. ق: ـ ما.
٨. ق: ـ الطولية.
٩. ح: + قدسه.
١٠. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل الرابع ص ٤٠٢): و لا سبب لا الذي عنه، و لا الذي فيه أو به.
١١. نفس المصدر، ص ٤٠٣.
١٢. نفس المصدر، ص ٤٠٢: و لا لرضى منه.

الجهة أيضاً خير محض.»[1]

فقد استبان لک ما هو المرام مع تسامحه في بعض من الكلام كما لا يخفىٰ على متصفّي الأعلام.[2]

و نعم ما قال شيخ أتباع الإشراقيّين في كتابه[3] المطارحات: «فليس كلّ ما يعلم يقال، و ربّما نساعدهم[4] في ظاهر القول بضربٍ من التأويل و نضمّ خلاف ما ساعدناهم، و ربّما نريهم شيئاً و نريد به شيئاً آخر و ربّما ان وجدنا أهلاً و بعد قراءة هذا الكتاب و ما يجري مجراه علّمناه طرفاً صالحاً من الحكمة الشريفة.» انتهىٰ كلامه بما رمناه.[5]

ثمّ لا يخفىٰ:[6] أنّه ـ دام ظلّه ـ قد صرّح في آخر هذا التقويم بما يوافق المطلوب بوجهٍ لطيفٍ حيث قال:[7] «على أنّا قد كنّا تلونا عليک أنّ المفتاق إليه بالقصد الأوّل إنّما هو العلّة الجاعلة الموجبة.»[8]

قال المعلّم الثاني في كتاب أثولوجيا: «فأمّا[9] نحن فنقول: إنّ اللّه ـ عزّ و جلّ ـ علّة للعقل، و العقل علّة للنفس، و النفس علّة للطبيعة، و الطبيعة علّة للأكوان كلّها الجزئية[10] غير أنّه و إن كانت الأشياء بعضها علّة لبعضٍ؛ فإنّ اللّه تعالى علّة لجميعها[11] غير أنّه علّة لبعضها بغير توسّطٍ و هو الذي جعل العلّة، كما قلنا في ما قد[12] سلف.»[13]

فقد استبان: أنّ دأب رؤساء هذه الصناعة إطلاق العلّة على مصحّحات فاعلية الفاعل

---

۱. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السادس ص ۳۵۶): فهو من هذه الجهة خير أيضاً.

۲. ق: للسلسلة الطولية المنتهية إليه تعالى بالاخرة؛ و لعلّ اختيار هذا النحو من الاختلاف لاختلاف عباراتٍ وقع عن الشيخ في الشفاء في فصل ترتيب العقول و النفوس من انّه ـ تعالى ـ مبدأ فاعلي لجميع الموجودات؛ و كذلک في فصل أنّه تامّ فوق التمام حيث قال فيه: «إنّ الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكلّ وجود و لكلّ كمال وجود فهو من هذه الجهة أيضاً خير محض» و مع ذلک قال في بعض فصوله: «إنّ العقول مؤثّرة في العالم».

۳. ح: ونعم ما قال صاحب الإشراق في.

۴. ح: و إنّما يساعد.

۵. ق: ـ انتهى كلامه بما رمناه.

۶. ق: ـ لا يخفى.

۷. ح: بالوجه اللطيف بقوله الشريف.

۸. راجع، ص ۲۴۵.

۹. أثولوجيا: و أمّا.

۱۰. ح: الجزوية.

۱۱. أثولوجيا: + كلّها.

۱۲. أثولوجيا: ـ قد.

۱۳. أثولوجيا، ص ۵۰.

و شرائطها، و أمثال ذلک أكثر من أن تُحصىٰ؛ و قد ظنّ بعض المعاصرين بـعضَ الظـنّ؛ فاتّبـِع الحقّ.[1]

[۸۳] قال: «وحدة واحد[2]»

أقول: يعني أنّ للوحدة العددية معاني و هي مسلوبة عن اللّٰه تعالى:

منها: انّها يصحّ أن يقال في جواب كم.

و منها: كونها مقابلة للإثنين.

و منها: ما يكون واحداً بالعدد و من حيث العدد؛ و من الظاهر أنّ كلّ عدد كالثلاثة مثلاً له وحدة و إن كان كثيراً.

و منها: انّه جزء تألّفي للعدد؛ لأنّ حقيقته الوحدة المتكرّرة و إنّما يصحّ ذلک فإذا كان للوحدة مشاركات لها في جنسها.

و من الظاهر أنّه ـ تعالى ـ واحدٌ بلا عددٍ بشيء من المعاني المذكورة للواحد بالعدد و إن صحّ أن يكون مبدأً للعدد؛ و لعلّ المعنى الأخير للوحدة من دون عددٍ يتضمّن ساير الوحدات الغير العددية له ـ تعالى ـ و هو ظاهر؛ فلهذا وقع في كلام فاتح الأولياء و إمام العرفاء، عليّ بن ابي طالب عليه السلام بقوله العزيز بأنّ « ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد ».[3]

ثمّ إنّه لو قيل فيه « إنّه واحد بالعدد » فهو محمول على أنّه مبدأ صدوري و « واحد لا بالعدد » أنّه مبدأ تألّفي له؛ و من الظاهر أنّ كلاً منهما يباين الآخر كما لا يخفىٰ؛ فإذا صحّ ذلک بالمعنى الأوّل فلايصحّ أن يكون كذلک بالمعنى الآخر؛ فاندفع ما يتوهّم من التدافع بين كونه واحداً لا بالعدد و بين كونه واحداً بالعدد؛ فليتدبّر.[4]

---

۱. ق: ـ قال المعلّم الثاني ... فاتّبع الحقّ.

۲. ح، ق: واحدة.

۳. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۰۱.

۴. ح: ـ قال: « وحدة واحدة » ... فليتدبّر.

[۱۸٤] قال: « ممتنعةالوجود في الدهر و إن كانت متعاقبة»

أقول: و من هيهنا[۱] قال الشيخ[۲] في عيون الحكمة: «إنّ[۳] ذوات الأشياء الثابتة و ذوات الأشياء الغير الثابتة من جهة و الثابتة من جهة إذا أُخذت من جهة ثباتها لم تكن[۴] في الزمان بل مع الزمان، و نسبة ما مع الزمان[۵] و ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان هو الدهر[۶]، و نسبة ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان[۷] الأولىٰ[۸] أن يسمّي بالسرمد[۹]، و الدهر في ذاته من السرمد، و بالقياس إلى الزمان.»[۱۰] هذا.

و لايخفىٰ: أنّ العلّامة الدواني قد اشتبه عليه أمر الدهر بالسرمد في حاشيته الجديدة فقد نسب إلى الدهر ما هو سرمد و بالعكس؛ فليتدبّر فيه.[۱۱]

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الأُمور المترتّبة اللامتناهية المتعاقبة بحسب الزمان مجتمعة في وعاء الدهر الذي هو الواقع؛ فتحكم باستحالتها البراهين السابقة الساطعة.

فقد أشار المصنّف ـ دام بقائه ـ إلى ما ينهدم بنيان ما أسّس القائلون بالقدم عليه حيث حكموا بلزوم موجودات غير متناهية لحدوث حادثٍ مّا و قد علمت ذلك سابقاً فتذكر.

نعم إنّ السلسلة إذا كانت لايقفيةً على ما إليه الإشارة أوّلاً بقوله ـ الشريف ـ: « و تعاقبها في الزمان لا إلى نهاية » و التصريح به ثانياً بقوله: « على شاكلة السبيل اللاتقفي لا غير.»[۱۲]

فإن قلتَ: إنّه ـ دام ظلّه ـ قد ذهب إلى عدم انقطاع الفيوض الأبدية و الحوادث الكونية؛ فيلزم لا محالة اجتماعها في وعاء الدهر إن لم تكن مجتمعةً في وعاء الزمان؛ فتكون تلك البراهين ناهضةً على استحالتها.

---

۱. ح: ـ و من هيهنا.
۲. ح: قال رئيس الصناعة.
۳. عيون الحكمة: ـ إنّ.
۴. ق: لم يكن.
۵. ق: ـ و نسبة ما مع الزمان.
۶. عيون الحكمة: و نسبة ما مع الزمان و ليس في الزمان إلى الزمان من جهة ما مع الزمان هو الدهر.
۷. عيون الحكمة: + من جهة ما ليس في الزمان.
۸. عيون الحكمة: + به.
۹. عيون الحكمة: السرمد.
۱۰. رسائل ابن‌سينا (عيون الحكمة)، ص ۴۲.
۱۱. ح: ـ و لايخفىٰ ... فليتدبّر فيه.
۱۲. راجع، ص ۲۴۶.

قلتُ: إنّک قد علمتَ آنفاً أنّ في هذه السلسلة الترتّبُ في جانب و اللاتناهي في آخر، و شرط استحالة اللامتناهي اجتماعُهما في جهةٍ واحدةٍ ليس فليس.[۱]

[۸۵] قال: « يسوق العقل إلى الموجود[۲] الثابت»

أقول: على وفاق ما عليه المشّاؤون[۳] و أمّا الإشراقيّون[۴] فقد ذهبوا إلى أنّ الأنوار متشاركة في حقيقة النور متمايزة بالزيادة و النقصان؛[۵] فإذا تمّت النور به يكون نور الأنوار و هكذا يتدرّج حتّى ينتهي إلى النور المحسوس الذي هو أدون مراتب النور.

و الحاصل:[۶] أنّهم ذهبوا إلى أنّ مراتب النور يتفاوت بنفس ذاته[۷] لا بانضمام أمرٍ خارجٍ إليه[۸]. فلذا قال شيخ أتباع الإشراقيّين: «إنّ الأنوار الحسّية و العقلية كلّها حقيقة واحدة مختلفة بالكمال و النقص و القوّة و الضعف و إنّ أقوىٰ الأنوار الحسّية نور الشمس و هو أضعف الأنوار العقلية كلّها، و أقوىٰ الأنوار العقلية و أكملها نور الأنوار.» انتهىٰ[۹].

و نظير ذلک بوجهٍ مّا أن يقال: إنّ الذراعين من الخطّ أشدّ خطّيةً من ذراع واحد منه لا باعتبار أمر خارج عنه بل الخطّ هناک زائد في خطّيته منه في الآخر.

و الحقّ: أنّه ليس الأمر كذلک بل زيادة الأوّل على الثاني من تلقاء هويّتهما الفردية، كما لايخفىٰ على أهل الرويّة؛ و تمام تحقيق ذلک في كتاب التقديسات ؛ فلنرجِع إلى ما كنّا فيه.

فنقول:[۱۰] و لايخفىٰ عليک أنّ كون الواجب بالذات متّحداً بالحقيقة مع الممكنات لايجوّزه العقل الصريح كيف و أنّ كلّ جمال و كمال في الوجود رشحٌ و فيضٌ و ظلٌّ من

---

۱. ق: ـ و إذا تقرّر هذا ... ليس فليس.
۲. ح، ق: الوجود.
۳. ح: هذا ما عليه رئيس الصناعة و شركائه المشّائية.
۴. ق: الرواقيّون.
۵. ح: في الحقيقة النورية و متمايزة بالنقيصة و الكمالية.
۶. ح: فإذا تمّت النورية كمالية و نورية غايتها و أبهاها تكون نور الأنوار وما سواه يتفاوت بالنورية إلى أن ينتهي إلى نور المحسوس و بالجملة.
۷. ح: أنّ النورية يتفاوت مراتبها بنفس ذاتها.
۸. ح: إليها.
۹. ح: ـ انتهىٰ.
۱۰. ق: ـ و نظير ذلک بوجهٍ مّا ... فنقول.

جماله و كماله؟ فلايصحّ ذلک فيه و إلّا لكان مفيداً لحقيقة النور إذا أفاد الممكنات؛ فيلزم أن يفيد نفسه لاشتراكها فيه.

و أيضاً كيف يصحّ في شريعة الحكمة و البرهان أن يكون ما في حيطة الإمكان و حظيرة النقص و البطلان مناسباً لحقيقة الواجب الوجود بالذات فضلاً عن مشاركته له في حقيقته؟ و إلّا لما كان الممكن آفلاً في ليسية ذاته غاربةً في أُفق الفناء بسنخ حقيقته كالواجب أو كان الواجب كالممكن؛ فلايكون الواجب واجباً و لا الممكن ممكناً.

و كما لم‌يصحّ في تلک الشريعة لم‌يصحّ في الطريقة الصوفية أيضاً من أنّ اللّه خلق الخلق في ظلمته ثمّ رشّ عليهم من نوره.

و لعلّ المراد من الظلمة هو العدم و من النورِ الوجود.

و بالجملة: لايصحّ أن يكون الأنوار الممكنة أنواراً[1] بالعرض، فكيف يصحّ اتّحادها مع النور الحقيقي بالذات حقيقةً و بالذات؟[2]

فلذا قال الشيخ: «يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات و في الاختيار اختيار

---

١. ق: الأنواراً.

٢. ح: فلنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّه لمّا كان جميع الصفات الكمالية لطباع الموجودات بما هي موجودة و النسب في ما بينها على الانتظام الطبيعي منصحّح بالارتباط إلى ما هو بذاته مطابق لجميع الصفات الكمالية و مبناها فتكون نسبته إلى الثواني أمّ جميع النسب سطع لک سرّ ما تسمع أنّ الواجب لذاته أجمل الأشياء و أكملها؛ لأنّ كلّ جمال و كمال في الوجود رشح و فيض و ظلّ من جماله و كماله؛ فله الجمال الأبهىٰ و الكمال الأقصىٰ و الجلال الأرفع و النور الأقهر تعالىٰ و تقدّس.

فقد استبان من الأدلّة السابقة بنوع من النصرّف فيها حياة حقيقية قائمة بذاتها و كذا غيرها من الصفات الحقيقية حسب ما إليه الإشارات التعليميّة.

و بيان ذلک بوجهٍ مّا: انّه لو لم‌يكن حياة كذلک للزم ترجّحٌ بلامرجّحٍ في حصول مراتب الحياة و إن كانت متماديةً إلى لانهاية؛ لتساوي حصولها و لاحصولها نظراً إلى ذواتها.

و أيضاً: لمّا كانت آفلةً في ليسية ذواتها غاربة في أُفق الفناء بسنخ حقائقها فإذا وجدت يلزم أن يترشّح من القوّة فيكون النور من الظلمة و الحياة من الممات.

و أيضاً: انّها لو حصلت حينئذٍ و إن كانت متماديةً إلى ما لايتناهى لايصلح كلّ سابق في إعطاء كلّ لاحق؛ لأنّ ما هو سابق على ذلک السابق فهو أولىٰ في ذلک من ذلک و هكذا؛ فيحكم العقل النوراني بالنظر الإجمالي على عدم صلوحية شيء منها للعلّية؛ إذ لا أحقّ شيء منها في التحلية بصفة الحياة حينئذٍ.

و أيضاً: يلزم على تقدير وقوعها ترجّحٌ من غير مرجّح؛ لجواز وقوع سلسلة أُخرى من الحياة بدلاً عنها؛ فوقوع إحديٰهما دون الأُخرىٰ ممّا يحكم باستحالته العرفاء كما لايخفى.

بالذات[۱] و في القدرة قدرة بالذات و في الإرادة إرادة بالذات[۲] حتّى يصحّ أن تكون[۳] هذه الأشياء لا بالذات[۴] في شيء؛[۵] و معناه أنّه يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات و مختاراً بالذات و قادراً بالذات و مريداً بالذات حتّى تصحّ هذه الأشياء لا بالذات[۶] في غيره.»[۷] هذا كلامه.[۸]

فقد انصرح: أنّه ـ تعالىٰ بذاته ـ الحقّة مبدأ لكلّ صفة من الصفات جماليةً كانت أو جلاليةً.[۹]

و القول بأنّ «الأولىٰ بإزاء وجوب وجوده[۱۰] بالذات[۱۱] و الثانية بإزاء سلب الإمكان عنه[۱۲] لا وجوب وجوده الذاتي[۱۳]» ذهولٌ عن أنّ مطابق الأولىٰ مطابق لمطابق الثانية.

فقد استبان لک الحقيقة الحقّة الأحدية و الهويّة القيّومية النورية أنّها بذاتها مطابق لجميع الصفات جمالها و جلالها؛ و أمّا ما سواه ـ تعالى قدسه ـ فعلى شاكلةٍ أُخرىٰ حيث إنّ اتّصافه بالسلوب من تلقاء حيثيات ذاتية له.[۱۴]

و من ههنا قيل:[۱۵] «ممّا يجب أن تعلمه و تحقّقه أنّه ليس تلحق[۱۶] الواجب[۱۷] إضافات

---

۱. التعليقات: + و في الإرادة إرادة بالذات.
۲. ق و التعليقات : ـ و في الإرادة إرادة بالذات .
۳. ق: يكون.
۴. ق: + و مريداً بالذات حتّى يصحّ هذه الأشياء لا بالذات.
۵. ق: في غيره.
۶. ح، ق: ـ لابالذات.
۷. التعليقات: ص ۵۲.
۸. ق: ـ و معناه انّه يجب أن يكون ... هذا كلامه.
۹. و في نسخة «ح» توجد بدل «فقد انصرح انّه تعالى بذاته الحقّة مبدأ لكلّ صفة من الصفات جماليةً كانت أو جلاليةً» هذه العبارات: ثمّ لمّا سطعت الشموس الكمالية و الأنوار الحقيقية القائمة بذواتها من آفاق هذه البراهين اللمّية فانظر تارةً أُخرىٰ ليسطع لک مرّةً أُخرىٰ من تلقاء وجوب وجوده كالقمر في الليلة القمراء ليمكنک أن تدعوه بأسمائه الحسنىٰ من طرق شتّىٰ.

لست أقول: إنّه تسطع به الصفات الجمالية لا السمات الجلالية حسب ما ذهب إليه أقوام من أعلام بل أقول: إنّه ينبوع الصفات الجمالية و السمات الجلالية.
۱۰. ح: الوجود.
۱۱. ح: ـ بالذات.
۱۲. ق: ـ عنه.
۱۳. ح: ـ لا وجوب وجوده الذاتي.
۱۴. ق: لا وجوب وجوده الذاتي مدفوعٌ؛ فإنّ مطابق سلب الإمكان هو وجوب وجوده أيضاً فهنالک الولاية للّه الحقّ.
۱۵. ح: ذاتية له، قال شارح كتاب الإشراق.
۱۶. ق: يلحق. حكمة الإشراق : لايجوز أن يلحق.
۱۷. حكمة الإشراق: للواجب.

مختلفة توجب اختلافَ حيثيات فيه، بل له إضافه واحدة هي المبدئية[۱] تصحّح جميعَ الإضافات كالرازقية و المصوّرية و نحوهما؛ و لا[۲] سلوب فيه[۳] كذلک، بل له سلب واحد يتبعه جميعها و هو سلب الإمكان؛ فإنّه يدخل تحته سلبُ الجسمية و العرضية و غيرهما، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الإنسان سلب الحجرية و المدرية عنه و إن كانت السلوب لاتتكثّر[۴] على كلّ حال.»[۵]

و انّ غرضه[۶] من ذلک انّ السلوب المختلفة لاتحتاج[۷] إلى حيثيات ذاتية مختلفة، كسلب الجمادية عن الإنسان فإنّه من حيث كونه نامياً؛ و سلب الشجرية عنه فإنّه من حيث كونه ناطقاً، و تلک حيثيات ذاتية متعدّدة و لا كذلک الحال في الواجب؛ فإنّ جميع السلوب مستندة إلى ذاته الأحدية مرّة واحدة؛[۸] فذاته من حيث هي مقتضية لسلب الإمكان المستلزم للنقائص؛ هذا.[۹]

ثمّ لايخفیٰ: أنّ السلوب التي ليست سمات جلالية ـ كعدم كونه جوهراً أو عرضاً أو سماءً أو عقلاً أو نفساً ـ و إن كان مطابقها سلب الإمكان لكن في درجة متأخّرة عن ذاته لتشارک[۱۰] السلوب الإضافات في كونها فرعَ وجود[۱۱] الطرفين.

فالقول بـ«أنّ[۱۲] جميع السلوب مستندة[۱۳] إلى ذاته الأحدية مرّةً واحدةً»:

إن كان في السمات الجلالية ـ كالقدّوسية و الفردية و الأحدية ـ يكون المراد[۱۴] من كونها مرّةً واحدةً كونها لذاته ـ تعالی ـ في مرتبة ذاته.[۱۵]

و إن كان فی السلوب الآخر يكون المراد به كونها مرّةً واحدةً فی الأعيان بعد ما

---

۱. ح، ق: مبدأ.
۲. ح، ق: ـ لا.
۳. حكمة الإشراق : ـ فيه.
۴. حكمة الإشراق : لا تكثر.
۵. شرح حكمة الإشراق (مخطوط) صص ۳۱۴ ـ ۳۱۳ و مجموعۀ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲۴.
۶. ح: ثمّ قال : أقول غرضه.
۷. ق: لايحتاج.
۸. ق: ذاته الأحدية من واحدة.
۹. ح: + كلامه.
۱۰. ق: تشارک.
۱۱. ق: ـ وجود.
۱۲. ح: فقول هذا المحقّق انّ.
۱۳. ق: مستند.
۱۴. ح: يكون المعنيّ.
۱۵. ح: كونها للذات في مرتبة الذات.

لم‌يكن فيه؛ و ذلک لاحتياجها في صدقها عليه ـ تعالى ـ إلى وجود[1] المسلوبات؛ و ذلک لأنّه لاتعاقب للزمانيات مع تعاقبها نظراً إليه تعالىٰ.[2]

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّ السلوب التي يمتاز[3] بعضها عن بعض إنّما يتحقّق بعد وجود[4] المسلوبات و إن صحّ سلب واحد قبلها مقيساً إلى بارئها.[5]

و لكن بقي هيهنا أنّ الأشياء و إن كانت بوجودها العيني الخارجي متأخّرة عنه ـ تعالىٰ ـ في الخارج لكنّها ممتازة بوجودها العلمي في أزل الآزال لكونها عينَ ذاته ـ تعالى ـ فيصحّ[6] صدقها عليه ـ تعالىٰ ـ في مرتبة ذاته الحقّة.

و بالجملة: انّ تكثّر الصفات الكمالية مطلقاً تكثّرٌ بحسب التسمية و يصدق عليه في مرتبة ذاته الحقّة ـ سواء كانت جماليةً أو جلاليةً ـ و إن لم‌تصدق الإضافات عليه في مرتبة ذاته الحقّة.[7]

ثمّ[8] بما استنار سريرتک من هذه الأنوار الملكوتية و الإشراقات القدسية[9] اللاهوتية لاتظنّ أنّک قد[10] وصلت إلى ساحة كُنه جبروته و حريم قدس[11] لاهوته، بل تيقّن[12] أنّ تلک البراهين قد دلّت على الصفات الكمالية القائمة بذواتها ممتنعة الوصول إلى صُقع[13] كُنهها؛ و ذلک لأنّ[14] شدّة نوريته و قوّة لَمَعانه و ضعف ذواتنا المجرّدة الملكية و أنفسنا

---

۱. ق: وجوب.

۲. ح: و إن كان في السلوب الآخر ـ حسب ما علمت ـ يكون المعنيّ منها مرّةً واقعةً خارجيةً بعد ما لم‌يكن؛ لاحتياجه إلى وجود المسلوبات بقول: «كن» و إنّما ذلک لأنّه كما لايصحّ تعاقب الإضافات و تجدّد المتجدّدات بالقياس إليه كذلک تعاقب السلوب مقيساً إليه.

۳. ح: السلوب المتميّز.

۴. ق: وجودات.

۵. ق: ـ مقيساً إلى بارئها.

۶. ق: فيض.

۷. ح: ـ ولكن بقي هيهنا ... ذاته الحقّة.

۸. ق: و.

۹. ق: ـ القدسية.

۱۰. ق: ـ قد.

۱۱. ح: ـ قدس.

۱۲. ح: أتقن.

۱۳. ق: ـ صقع.

۱۴. ح: + فلذا قد تموّج عن بحار العلوم المرتضوية عليه السلام: «خالق البريّة أنت كما أثنيت على نفسک، لاأُحصي ثناءً عليک» و قد وقفوا على باب مدينة العلم عليه السلام الحكماء المتألّهون و العرفاء المتقدّسون حيث قالوا: «إنّ العجز ←

المتقدّسة العقلية[1] تمنعنا عن مشاهدته بالكُنه؛ فيكون شدّة نوريّتها حجابها؛ و إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ الكريم ـ: ﴿ وَ لا يُحِيْطُونَ بِهِ عِلْماً ﴾[2] و بقوله: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾[3] و ستأتي الإشارات إلى جملة ذلك؛ فليكن في ذكرك، ﴿ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً ﴾[4].

→

عن درك الإدراك إدراك » و نعم ما قال المعلّم الثاني : « وصلت إلى إدراك الذات من حيث لايدرك و التذذتُ بأن يدرك أن لايدرك ».

و بالجملة: انّ غاية السبيل إليه الاستبصار بأن لا سبيل إليه كما يصفه الجاهلون؛ و من هيهنا تبيّن سرّ ما روي عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم من أنّ «إفشاء سرّ الربوبية كفر » أي ستر و خفاء؛ و ذلك حيث إنّ.

١. ق: ـ المجرّدة الملكية و أنفسنا المتقدّسة العقلية. ٢. طه / ١١٠.

٣. الأنعام / ١٠٣. ٤. الإسراء / ٧٩.

فصل ثالث

[٨٦] قال: «بنفسه متقرّر الذات»

أقول: فعلىٰ هذا التقدير لايتصوّر علّيته له و إلّا لتخلّل الجعلُ بين الشيء و نفسه و إليه الإشارة بقوله: «لايعقل كون الشيء».[١]

ثمّ ذاته لمّا كان متقرّراً بنفسه لايكون مطابق الوجود إلّا ذاته الحقّة بلا علّةٍ و علّيةٍ أصلاً؛ و ليس المراد من عينية الوجود المطلق إلّا هذا.

[٨٧] قال: «إذ لايعقل»

أقول: إشارة إلى استحالة الأولوية الذاتية للذوات الممكنة و إلّا لتَخلّلَ الجعلُ بين الشيء و نفسه.

[٨٨] قال: «لأنّ الإنّية أوّل ما ينتزع من[٢]»

أقول: يشير بذلك إلى أنّه لو كان المؤثّر في وجوده هو ذلك المؤثّر لتقدّمَ الشيءُ على نفسه و إن لميكن للوجود مدخل فيه.

[٨٩] قال: «بإنّية أُخرىٰ هي ورائها[٣]»

أقول: يشير بذلك إلى أنّه على تقدير عدم استحالة التسلسل يمكن إثبات المرام أيضاً

---

١. راجع ص ٢٥٣.
٢. ق: عنه.
٣. ق: وراء.

بلزوم کون الداخل خارجاً؛ و ذلک حیث إنّ المفروض أنّ تلک السلسلة مشتملة علی الذاتیات بأسرها مع لزوم خروج واحد منها عنها؛ و علی التقدیرین تقدّمَ الشيءُ علی نفسه.

أمّا علی الأوّل فظاهر.

و أمّا علی الثاني فلأنّه یتقدّم إنّیة من تلک الإنّیات الغیر المتناهیة علی کلّ واحد منها و علی مجموعها؛ فتقدّم علی نفسها بمراتب عدیدة أو مرتبة واحدة؛ و لزوم الدور علی فرض التسلسل قصّةٌ غریبةٌ یشبه أن یکون أحسن القصص.[۱]

[۹۰] قال: «فالواجبات بالذات کلّ منها بنفسه منفرد الوجود»

أقول: حاصله[۲] علی نظمه الطبیعي[۳] أنّ المرکّب إنّما یکون[۴] التیامه من الأجزاء التي بینها علاقة علّیةٍ و معلولیةٍ؛[۵] و من الظاهر[۶] أنّه لایتصوّر الترکّب من أجزاء[۷] یتخلّل بینها الإمکان الخاصّ بالقیاس؛ فلو کان الواجب ـ تعالی عن ذلک ـ[۸] مؤتلفاً من الواجبات لَما کان مؤتلفاً منها[۹].[۱۰]

و قد یقال:[۱۱] إنّه لو ترکّب الواجب[۱۲] من الواجبات[۱۳] لزم تعدّده، و قد حکم باستحالته برهان التوحید.[۱۴]

و لایخفیٰ: أنّ الأمر دائر؛ ضرورةَ أنّ برهان التوحید یتوقّف علیه أیضاً و ذلک حیث إنّ حاصله یرجع إلی[۱۵] أنّه ـ تعالی ـ لو کان متعدّداً[۱۶] لکان فیه مشترک ذاتي؛ فیلزم من

---

۱. ح: ـ قال : بنفسه متقرّر الذات ... أحسن القصص.
۲. ح: بما حاصله.
۳. ح: ـ علی نظمه الطبیعي.
۴. ح: ـ یکون.
۵. العلاقة العلّیة و المعلولیة.
۶. ح: و من المستبین.
۷. ح : أنّه لایتصوّر ترکّب الشيء من الأجزاء التي.
۸. ق: تعالی عن هذا.
۹. ح: ـ منها.
۱۰. ح: + ثمّ اعلم أنّ في سلوک المصنّف ـ دام بقائه ـ هذا المسلک إشارة لطیفة إلی لزوم الدور علی مسلک آخر و هو.
۱۱. ح: ـ و قد یقال.
۱۲. ق: ـ الواجب.
۱۳. ح: لو ترکّب الواجب منها.
۱۴. ح: + ثمّ الإستدلال علیه.
۱۵. ح: ـ و لایخفی ... حاصله یرجع إلی.
۱۶. ح: بأنّه لو تعدّد.

ذلک[۱] ترکّبه، و قد حکم باستحالته برهان أحدیّته؛ ففیه ما لایخفیٰ من الدور؛[۲] فلذا اختار المصنّف ذلک المسلک.[۳]

ثمّ[۴] لایخفیٰ: أنّه یصحّ الاستدلال علی استحالة[۵] ترکّبه ـ تعالی ـ من الواجبات تارةً أُخریٰ[۶] علی نمطٍ آخر و هو[۷] أنّه[۸] لو ترکّب فلامحالة یکون[۹] متأخّراً عن أجزائه بالطبع و المهیّة، و ما شاکلته[۱۰] هذه لایکون واجباً.

و من الظاهر: أنّ[۱۱] هذا الدلیل یفید[۱۲] استحالةَ ترکّبه من الواجب و الممکن و من الممکنات بطریقٍ أولیٰ.[۱۳]

و قد أشار المصنّف ـ دام ظلّه ـ[۱۴] إلی استحالته علی هذین التقدیرین[۱۵] من سبیل آخر[۱۶] بقوله ـ الشریف[۱۷] ـ: «و من المستبین[۱۸] أنّ فقر الجزء بعینه فقر الکلّ و هلاکه[۱۹]. أمّا نفس هلاک الکلّ إن کان مرکّباً من الأجزاء المحمولة الحدّیة»[۲۰] و قوله:[۲۱] «في قوّة هلاکه» إشارة إلی استحالة ترکّبه[۲۲] من الأجزاء الخارجیة لو کانت؛[۲۳] ثمّ أشار إلی استحالة ترکّبه من الواجب و الممکن بقوله:[۲۴] «و الاشتباک مشاطرة بالوجوب و الجواز.»[۲۵]

---

۱. ح: ـ من ذلک.
۲. ق: ـ ففیه ما لایخفی من الدور.
۳. ح: ـ فلذا اختار المصنّف ذلک المسلک.
۴. ق: و.
۵. ح: امتناع.
۶. ق: ـ تارةً أُخری.
۷. ح: ـ علی نمطٍ آخر و هو.
۸. ح: بأنّه.
۹. ح: یکون لامحالة.
۱۰. ح: شاکلة.
۱۱. ح: ـ من الظاهر أنّ.
۱۲. ح: هذا الإستدلال یجري في.
۱۳. ح: ترکّبه من المهیّات الممکنة و الواجب و الممکن علی الأحریٰ کما لایخفي.
۱۴. ق: ـ دام ظلّه.
۱۵. إلی استحالة هذین الأخیرین من سبیل آخر.
۱۶. ق: ـ من سبیل آخر.
۱۷. ق: ـ الشریف.
۱۸. ق: ـ و من المستبین.
۱۹. ق: ـ و هلاکه.
۲۰. راجع، ص ۲۵۵.
۲۱. ح: و أمّا قوله دام ظلّه.
۲۲. ح: فإشارة إلی أنّه لو ترکّب.
۲۳. ح: ـ لو کانت.
۲۴. ح: من الواجب و الممکن تارةً أُخری بقوله الشریف.
۲۵. راجع، ص ۲۵۵ .

[۹۱] قال:[۱] **«و أمّا التي إليها الانحلال و هي الأجزاء الكمّية فلأنّها ليست بمعدوماتٍ»**

أقول: لايخفىٰ جواز إثبات هذا المدّعىٰ بطرقٍ شتّىٰ:

منها: لزوم كونه ـ تعالى ـ متوسّطاً بين صرافة القوّة و محوضة الفعلية ـ على تقدير كون تلک الأجزاء التحليلية واجبات بالذات ـ أو لزوم انحلاله إلى الممكنات الصرفة ـ على تقدير أن لاتكون واجبات بالذات ـ فيكون ذلک الانحلال بمنزلة انحلال نور الصرف إلى الظلمات و الحقّ المحض إلى الباطلات، بل الحقّ أن لا نسبة بينها بوجهٍ مّا؛ و قد أشار إليه المصنّف.[۲]

و منها: انّه قد حقّق أنّ أجزاء المتّصل الواحد متشاركة و مشاركة له[۳] في المهيّة الكلّية؛ و قد سبق أنّ حقيقته المقدّسة[۴] نفس إنّيته على الإطلاق و ذاته هو الوجود بالاستحقاق.[۵]

و منها: انّه لو كان كذلک لكان له بسط معيّن[۶] و امتداد متميّز؛ فلو وجب أن يكون لحقيقته هذا النمط[۷] من الانبساط من دون كونه[۸] أقلّ أو أكثر يلزم أن يكون كلّ جزء منه[۹] مثل الكلّ في هذا[۱۰] الامتداد و الانبساط، و كلّ جزء يتشارک أيضاً في ذلک الامتداد أيضاً؛[۱۱] فيكون كلّ جزء مساوياً للكلّ و بالعكس،[۱۲] و لو لم يجب أن يكون بهذا الانبساط بل يمكن أن يكون و[۱۳] أن لايكون؛ فيحتاج في كونه على هذا النحو[۱۴] من الانبساط إلى علّة مغايرة لحقيقته و إلّا لكان الكلّ مساوياً لجزئه؛[۱۵] فيلزم من ذلک إمكانه ـ تعالى ـ

---

۱. ح: قوله.

۲. ح: قال: « و أمّا التي إليها الانحلال و هي الأجزاء الكمّية فلأنّها ليست بمعدومات » أقول: قد أشار ـ دام ظلّه ـ إلى استحالته إمّا بلزوم أن يكون الواجب متوسّطاً بين صرافة القوّة و الفعلية و إمّا بلزوم انحلاله إلى الممكنات الصرفة؛ فيكون بمنزلة انحلال النور الصرف إلى الظلمات بل لا نسبة للمنحلّ إلى ما ينحلّ إليه؛ و هيهنا وجوه أُخرى على استحالته.

۳. ح: مشاركة لذلک.

۴. ح: في المهيّة الكلّية و قد علمتَ سابقاً تقدّسه تعالى عنها لأنّ حقيقته.

۵. ح: هو الموجودية بالاستحقاق.

۶. ح: متعيّن.

۷. ح: هذا الضرب.

۸. ح: من غير أن يصحّ أن يكون.

۹. ح: ـ منه.

۱۰. ح: ـ هذا.

۱۱. ح: ـ و كلّ جزء يتشارک أيضاً في ذلک الامتداد أيضاً.

۱۲. ح: فيكون الجزء مساوياً للكلّ.

۱۳. ق: + يمكن.

۱۴. ح: هذا الضرب.

۱۵. ح: و إلّا لزم مساواة الكلّ و الجزء.

فیکون[1] معلولاً لغیره، تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً.

و القول بـ« جواز[2] وجوب هذا البسط علی تقدیر کونه متّصلاً منفرداً بذاته، و عدمه علی تقدیر عدمه » محسومٌ بأنّه إذا أمکن أن یکون طبیعة المتّصل منفردةً تارةً و أن لایکون؛ فلکلّ منهما علّة خارجة عن ذاته؛ فلایکون ما فرض وجوبه بالذات واجباً و المفروض خلافه؛[3] هذا خلف.

و منها: لو کان کذلک لکان قابلاً بذاته للانفصال[4] و طروّه علیه ـ کما تشهد به البدیهة ـ[5] فیکون قابلاً للفناء نظراً إلی جوهر[6] ذاته، و لا شيء من الواجب کذلک.

ثمّ لایخفیٰ: أنّ هذه الوجوه مستنبطة من الأُصول المعطاة في أصل الکتاب؛ فلذا ما توجّه المصنّف ـ دام بقائه ـ لها صریحاً؛ فأتقِن ذلک فإنّه بذلک حقیق.[7]

[۹۲] قال: «و إن کثر ممارو‌ک و اشتدّ ولوعهم»

أقول: «ماریتُ الرجل أُمارِیه مِراءً إذا جادلته[8]، الوَلُوع[9] اسم من ولعتُ به أولع وَلَعاً و وَلُوعاً، المصدر و الإسم جمیعاً بالفتح؛ و أولعتُه بالشيء و[10] أولع به[11]، فهو مُوْلَعٌ به ـ بفتح اللام ـ أي مُغْرىً به»[12] و «الغِرَاء الذي یُلصق به الشيء و غَرِیَ به ـ بالکسر ـ أي أُولِعَ به[13].»[14].

[۹۳] قال: «ما من[15] معنی واحد لیس هو الذات[16]»

أقول:[17] و من هیهنا اندفع ما هو المشهور الدائر في ألسنة المتأخّرین من[18] أنّه لو تعدّد

---

۱. ح: فیلزم إمکان الواجب و کونه.
۲. ح: بأنه یجوز.
۳. ح: فلایکون ما فرض واجباً بواجب.
۴. ق: قابلاً للانفصال بذاته.
۵. ق: ـ و طروّه علیه کما تشهد به البدیهة.
۶. ح: ـ جوهر.
۷. ق: ـ ثمّ لایخفی ... بذلک حقیق.
۸. الصحاح، ج ۴، ص ۲۴۹۱.
۹. ح، ق: الاولوع.
۱۰. ح، ق: ـ و.
۱۱. ح، ق: ـ به.
۱۲. الصحاح، ج ۳، ص ۱۳۰۴.
۱۳. ح، ق: ـ به.
۱۴. الصحاح، ج ۴، ص ۲۴۴۵.
۱۵. ح، ق: ـ من.
۱۶. ح، ق: الذات.
۱۷. ح: + لایخفی أنّه یحترق بأشعّة هذا الأصل الرصین هشیمُ التشکیک المشتهر بین المتأخّرین منتسباً إلی ابن‌کمونه و ذلک بأن یقال.
۱۸. ح: ـ و من هیهنا اندفع ما هو المشهور الدائر في ألسنة المتأخّرین من.

الواجب ـ تعالى عن ذلک ـ[١] فإنّه لا محالة يحمل عليها وجوب الوجود؛ و من الظاهر[٢] أنّ خصوصية كلّ واحد[٣] منهما ملغاة[۴]؛ فتعيّن من ذلک أن يكون بإزاء ما يدخل في قوام ذاتهما أو يخرج منهما؛[۵] فعلى[۶] الثاني لايكون شيء منهما واجب[٧] الوجود بذاته[٨] و هو ظاهر؛ على أنّه يلزم اشتراكهما في أمر ذاتي ـ و لو بالاخرة ـ[٩] دفاعاً للدور و التسلسل؛ فيعود إليه[١٠] فساد القسم الأوّل.

و إذا تمهّد هذا فنقول: إنّه[١١] لايخلو إمّا أن يكون نفس حقيقة كلّ واحد منهما أو جزءاً[١٢] منها[١٣]. فعلى التقديرين يلزم أن يكون له مهيّة كلّية، و قد سبق[١۴] أنّه نفس الوجود و[١۵] الإنّية.

على أنّا ننقل الكلام على التقدير الثاني إلى ما به امتياز كلّ منهما عن الآخر بأنّه لايخلو من أن يكون واجباً أو ممكناً؛ و على الثاني يلزم تركّبُ الواجب من الممكنات و الحقّ الصرف من الباطلات[١۶] و النور المحض[١٧] من الظلمات؛ و على الأوّل يلزم[١٨] تركّبُ الظلمة مع النور[١٩] و تأخّره ـ تعالى ـ[٢٠] بالمهيّة و الطبع عن غيره على التقديرين،[٢١] و قد علمتَ بطلانه.[٢٢]

و إن تدبّرتَ تارةً أُخرىٰ ظهر[٢٣] لک لزومُ تركّبه ـ تعالى ـ من أُمور غير متناهية على[٢۴]

---

١. ق: ـ الواجب تعالى عن ذلک.
٢. ح: و من المستبين.
٣. ق: ـ واحد.
۴. ق: لاغية.
۵. ح: ملغاة في ذلک فليس بدّ من مطابَق إمّا داخل في قوام ذاتهما أو خارج عنه.
۶. ق: و على.
٧. ح: لم يكن شيء منهما واجباً.
٨. ح: ـ الوجود بذاته.
٩. ح: ـ و لو بالآخرة.
١٠. ح: دفاعاً للدور و التسلسل ففيه.
١١. ق: ـ إنّه.
١٢. ح: أو جزئها.
١٣. ح: ـ منها.
١۴. ح: و قد علمت سابقاً.
١۵. ح: ـ الوجود و.
١۶. ح: ـ و الحقّ الصرف من الباطلات.
١٧. ح: ـ المحض.
١٨. ق: ـ يلزم.
١٩. ح: + و لزوم.
٢٠. ح: تأخّر الواجب.
٢١. ح: + من المستبينات.
٢٢. ح: و قد علمت سابقاً فساده أيضاً مفصّلاً.
٢٣. ح: لتجلّى.
٢۴. ح: لزوم تركّب الواجب ـ تعالى عن ذلک ـ من أُمور لايتناهى على التقدير.

الأوّل؛ حيث إنّ ما به امتياز الواجبَين لما كان واجباً؛ فيصدق وجوب الوجود على ذينک المميّزين[۱] لا محالة؛ فلابدّ[۲] له من مطابَق ذاتي مشترک بينهما؛ فننقل الكلام إلى ما به تميّز أحدهما عن الآخر؛ فيلزم إمّا أن يتركّب الواجب من أجزاء غير متناهية أو ينتهي الأمر و لو[۳] بالآخرة إلى تركّبه من الممكنات الصرفة؛ و قد علمت استحالته بوجهين:

أحدهما: تركّبُ النور من الظلمات و الحقّ من الباطلات.[۴]

و ثانيهما: تقدّمُ الممكنات على القيّوم[۵] الواجب الوجود بالذات[۶] ـ عن ذلک تقدّس و تعالى ـ و إن نظرت بعين البصيرة لسطع لک مكنون قوله ـ تعالى قدسه ـ:[۷] ﴿لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[۸] و ذلک لأنّه[۹] لو تعدّد لَما كان الإله إلٰهاً[۱۰] فيفسد[۱۱] الأرض و السماء بلا امتراء[۱۲].

وجه آخر:[۱۳] انّه لو تعدّد ـ تعالى عن ذلک ـ[۱۴] فلايخلو إمّا أن يستند العالم إلى أحدهما[۱۵] بخصوصه أم لا.

فعلى الأوّل: ترجيح من غير مرجّح مع لزوم أن لايكون الآخر واجباً بالذات؛ لأنّ علّة الفاقة و الاحتياج إلى القيّوم الواجب بالذات[۱۶] هو الإمكان، و من الظاهر أنّه يتساوي[۱۷] نسبته إليهما.

و على الثاني: يكون القدر المشترک بينهما هو العلّة؛[۱۸] فيلزم أمران: أحدهما عدم

---

۱. ح: فيصدق على ذينک المميّزتين وجوب الوجود.
۲. ح: فليس له بدّ.
۳. ح: ـ و لو.
۴. ح: ـ و الحقّ من الباطلات.
۵. ح: ـ القيّوم.
۶. ح: ـ الوجود بالذات؛ ق: + و يحتمل الإشارة إليه قوله سبحانه.
۷. ق: ـ عن ذلک تقدّس و تعالى و إن نظرتَ بعين البصيرة لسطع لک مكنون قوله تعالى قدسه.
۸. الأنبياء / ۲۲.
۹. ح: و ذلک حيث.
۱۰. ح: كان الإله هو الإله.
۱۱. ح: فقد انفسد.
۱۲. ح: بلا الامتراء؛ فانظر تارةً أُخرى ليظهر لک.
۱۳. ح: ـ وجه آخر.
۱۴. ق: تعالى عن هذا.
۱۵. ح: إمّا أن يكون العالم مستنداً إلى واحد منهما.
۱۶. ح: حيث إنّ علّة الفاقة إلى الواجب.
۱۷. ح: و ظاهر تساوي.
۱۸. ح: تكون العلّة هو القدر المشترک بينهما.

كون[١] الواجب واجباً؛ و ثانيهما عدم استناد الشخص الجملي[٢] إلى المتشخّص بذاته؛ و قد عرفت سابقاً بطلانه فتذكر.[٣]

و من تضاعيف الكلام قد لاح[٤] أنّ النقض بلزوم أن يكون له ـ تعالى ـ مهيّة كلّية على تقدير وحدته أيضاً؛ لأنّ[٥] الوجود المطلق لما كان محمولاً عليه و على المهيّات الممكنة،[٦] و من الظاهر[٧] أنّ خصوصية كلّ منها ملغاة[٨] في الموجودية؛ فتعيّن من ذلك أن يكون ذلك[٩] بإزاء أمر مشترک ذاتي بينه ـ تعالى عن ذلک ـ و بين المهيّات الممكنة[١٠] لا اتّجاه له إلى دار السلام بناءً على أنّا نختار أنّ مطابَق انتزاعه و مبناه هو ذاته الحقّة؛ فذلک[١١] انّه يلزم أن لايكون منتزعاً عن المهيّات الممكنة؛ لأنّه إن أُريد[١٢] به أنّه ليس شيء منها مطابق صدقه فهي مسلّم؛ كيف لا و أنّه لو كان كذلک لكان كلّ منها واجباً بذاته[١٣] تعالى عن ذلک و إن أُريد[١٤] به أنّه ليس شيء منها ينتزع منه ذلک بحسب الاستناد إليه ـ تعالى ـ[١٥] فالظلم فيه ظاهر.

فقد بان:[١٦] أنّ مطابق الوجود ليس إلّا هو و كون الممكنات بحسب الانتساب إليه ممّا ينتزع ذلک عنها[١٧] يرجع إليه تعالى.[١٨]

فأتقِن هذه الرشحة العُليا فلم تكن ممّن يتّخذ المحصّلين عضداً، و نعم ما يترنّم لسان الحال في بساتين العلم و الكمال بما قيل:

یک چراغ است درین گلشن و از پرتوی آن[١٩]

هر کجا می‌نگرم انجمنی ساخته‌اند[٢٠]

---

١. ح: أحدهما أن لايكون.

٢. ح: و ثانيهما أن لايكون الشخص الجملي مستنداً.

٣. ق: ـ و قد عرفت سابقاً بطلانه فتذكر.

٤. ح: ومن تضاعيف الكلام سطع.

٥. ح: حيث إنّ.

٦. ق: الممكنات الممكنة.

٧. ح: و ظاهر.

٨. ق: لاغية.

٩. ح: ـ ذلک.

١٠. ح: المهيّات الجوازية.

١١. ح: ذاته تعالى جدّه قولک.

١٢. ح: المهيّات الممكنة سفسطة حيث إنّک إن أردت.

١٣. ح: ـ بذاته.

١٤. ح: أردت.

١٥. ح: + مجده.

١٦. ح: فقد استبان.

١٧. ح: ينتزع عنها ذلک.

١٨. ح: يرجع إلى صُقعه.

١٩. ح: ـ آن.

٢٠. ق: ـ فأتقن هذه الرشحة ... ساخته‌اند.

و لمّا اندفع[۱] ذلک الإشکال فقد استقرّ الاستدلال على واحديّته ـ تعالى ـ على عرشه؛[۲] أمّا قبل أن يضمحلّ بإشراقات هذا الأصل الرصين فلا.[۳]

بيان ذلک[۴] يفتقر إلى تمهيد مقدّمةٍ مّا[۵] و هي: أنّ تعيّنَ كلٍّ[۶] معلولٍ و تميّزَه عن الآخر ليس إلّا بامتناع أحدهما نظراً إلى الغير بحسب صدور الآخر و إلّا لكان صدوره عنه بدلاً عن صدور الآخر ترجّحاً[۷] من غير مرجّح، بل يلزم من ذلک[۸] أن يكون صدور هذا[۹] صدورَ جميع ما عداه؛ لعدم ذلک الامتياز[۱۰]. مثلاً إنّ صدور «ا» عن «ج» لمّا لم يكن لتميّزٍ يتخصّص به يكون صدوره صدورَ غيره؛ فتحقّقُ كِلَيهما معاً في تلک المرتبة يستلزم كونَ[۱۱] أحدهما عينَ الآخر و إلّا لكان ترجّحاً[۱۲] بلا مرجّح؛ لعدم امتياز النشئات و اختلاف الشئون و الحيثيات[۱۳].

و الحاصل:[۱۴] انّه يلزم حينئذٍ أن يكون المجموع عينَ كلّ واحد[۱۵] منهما[۱۶] و كلّ منهما عين الآخر و عين المجموع ؛ فيلزم[۱۷] أن لا يكون «ب» حين ما وجد «ب» و لا «ج» حين ما وجد «ج». فلذا قال بهمينار في التحصيل:[۱۸] «انّه[۱۹] إن[۲۰] صدر عن «ا» «ج» من حيث يجب صدور «ب» عنه لم يكن صدور «ب» واجباً عنه.[۲۱] فإنّه إن صدر عنه «ج»

---

۱. ح: و بما علمت دفاع.
۲. ح: فقد استقرّ على عرشه بعض الاستدلال على واحديته تعالى قدسه.
۳. ق: ـ أمّا قبل أن يضمحلّ بإشراقات هذا الأصل الرصين فلا.
۴. ح: بيانه.
۵. ح: ـ ما.
۶. ح: ـ كلّ.
۷. ح، ق: ترجّح.
۸. ح: ـ من ذلک.
۹. ح: أن يكون صدوره.
۱۰. ح: التميّز.
۱۱. ح: مستلزم لأن يكون.
۱۲. ح، ق: ترجّح.
۱۳. ح: الشؤون و الاعتبارات.
۱۴. ح: و بالجملة.
۱۵. ق: ـ واحد.
۱۶. ق: منها.
۱۷. ح: + حينئذٍ.
۱۸. ح: وجد «ج»؛ و نعم شاهد صدق عليه ما في التحصيل من.
۱۹. التحصيل: ـ انّه.
۲۰. التحصيل: فإن.
۲۱. ح: لم يكن واجباً صدور «ب» عنه؛ التحصيل: لم يكن «ج» واجباً صدوره عنه.

من حيث[۱] صدور « ب » عنه[۲] يصدر عنه ما ليس « ب »؛ فلايكون إذن صدور « ب » عنه واجباً، هذا خلف.[۳] »[۴] انتهى كلامه[۵] بما حاصله: انّه لايصحّ وجوب صدور « ا » و « ب » معاً عن « ج » بلا تكثّر الاعتبار و تقدّم ما به التخصّص لكلّ منهما عن الآخر بناءً على أنّه لم يتميّز حينئذٍ نشأة وجود كلّ منهما و صدوره عن العلّة عن[۶] نشأة صدور الآخر و وجوبه عنها؛ لاشتراک العلّة الواحدة بينهما؛ فإذا صدر أحدهما عنها لم‌يمتنع أن يصدر عنها الآخر؛[۷] فلايكون صدوره واجباً.

فقد بان:[۸] أنّ لعدم صدور الكثرة عن الوحدة[۹] مطلقاً سبيلَين:

أحدهما: أن لاتكون الكثرة إلّا وحدة؛ فلو صدر الكثير عنه يلزم كونه مع الكثرة واحداً.[۱۰]

و ثانيهما: أن لايكون الصدور بالوجوب على سبيل الوجوب.[۱۱]

فإذا تقرّر هذا فنقول:[۱۲] إذا تعدّد ـ تعالى عن ذلک[۱۳] ـ يكون بينهما مشترک ذاتي، و امتياز[۱۴] كلّ واحد[۱۵] من ذلک المتعدّد و وجوده المنفرد به عن[۱۶] الآخر بلا مرجّح و إلّا لما كان واجباً.

و إذا استقرّ هذا على سرير عقلک[۱۷] يمكنک أن تقول:[۱۸] إذا وجد « ا » لِمَ لايوجد « ب » بدلاً عنه، و إذا وجد « ب » لِمَ لايوجد « ا » كذلک؟ بل يلزم أنّه إذا وجد « ب »

---

۱. التحصيل: + يجب.
۲. التحصيل: + كان من حيث وجب صدور « ب » عنه؛ ق: + لم‌يكن واجباً صدور « ب » عنه؛ فإنّه إن صدر عنه « ج » من حيث صدور « ب » عنه.
۳. التحصيل: ـ هذا خلف.
۴. التحصيل، ص ۵۳۱.
۵. ق: هذا خلف هذا كلامه.
۶. ق: من.
۷. ح: لاشتراک العلّة الواحدة بينهما؛ فإذا صدر عنها أحدهما لم‌يصدر عنها الآخر.
۸. ح: و من تضاعيف الكلام ظهر.
۹. ح: صدور المتكثّر عن الواحد.
۱۰. ح: أحدهما أن لايكون المتكثّر إلّا واحداً منه و قس عليه ما عداه.
۱۱. أن لايكون الصدور بالوجوب بالوجوب.
۱۲. ح: + إنّه.
۱۳. ق: تعالى عن هذا.
۱۴. ح: تميّز.
۱۵. ق: ـ واحد.
۱۶. ق: من.
۱۷. ح: سرير ذهنک.
۱۸. ح: + إنّه.

یکون «ا»، بل یلزم أن یکون مجموعهما عین کلّ واحد منهما و کلّ واحد[۱] منهما عین الآخر و عین ذلک المجموع.

فقد انصرح[۲] عدم وجوب ما له الوجوب؛ لأنّ استلزام نفس تلک الحقیقة لذلک التمیّز و التحصّل یتفرّع علی تمیّزها في نفسها؛ فلو کان ذلک التمیّز هو هذا فقد تقدّم الشيء علی نفسه؛ و لو کان غیره لدار أو تسلسل. علی أنّه یلزم من ذلک أن یکون اقتضاؤه لوجوبه تابعاً لوجوده لاستحالة ذلک بلاوجود؛[۳] فیلزم تأخّر الوجوب عن الوجود؛[۴] فلذا قیل: إنّه یمتنع[۵] أن یکون حقیقة من الحقائق مستلزماً[۶] لأن یکون واجباً لذاته.[۷]

فقد ظهر[۸] أیضاً أنّه لو صحّ تعدّده ـ تعالی عن ذلک[۹] ـ یلزم إمکان کلّ واحد منه بناءً علی أنّ العلّة لمّا کانت أمراً مشترکاً وحدانیاً یلزم[۱۰] تمیّز کلّ من ذلک المتعدّد عن الآخر بأمرٍ خارجٍ؛ فلایکون المتمیّز واجباً و المفروض خلافه؛ هذا خلف.

و بعبارةٍ أُخریٰ: انّه لو تعدّد الواجب بالذات[۱۱] فإمّا أن یوجد کلّ منهما بلا مرجِّح أم[۱۲] لا.

فعلی الثاني لم‌یکونا واجبین، بل لم‌یکن کِلاهما أو أحدهما واجباً.[۱۳]

و علی الأوّل یلزم ترجّحٌ بلا مرجِّحٍ؛ فإنّه حیث إذا وقع أحدهما و في مرّةٍ وجد آخر[۱۴] و تحقّق لم‌یقع و لم‌یتحقّق الآخر الواجب بالذات في هذه المرتبة؛ فترجّحُ وقوعِ أحد الواجبَین المتساویَین في وجوب الوجود و الوقوع علی الآخر في هذه المرتبة من غیر مرجِّحٍ یرجِّح وقوعَه علی وقوع الآخر أصلاً و هو محال.

---

۱. ق: ـ واحد.
۲. ح: فقد استبان لک.
۳. ح: بلاوجوب.
۴. ح: تأخّر الوجود عن الوجوب.
۵. ح: و من هیهنا تبیّن سّر ما تسمع رؤساء هذه الصناعة غیر مرّة انّه یمتنع.
۶. ق: مستلزمة.
۷. ق: واجبة لذاتها.
۸. ح: فقد سطع لک.
۹. ق: ـ عن ذلک.
۱۰. ح: وحدانیاً یکون.
۱۱. ق: ـ الواجب بالذات.
۱۲. ح: أو.
۱۳. ق: ـ بل لم‌یکن کلاهما أو أحدهما واجباً.
۱۴. ح: وجد أحدهما.

و القولُ بـ« جواز أن يكون وقوع أحدهما[۱] في هذه المرتبة المعيّنة واجباً بالذات دون الآخر فلايلزم ترجّح بلا مرجِّح أصلاً» مدفوعٌ[۲] بأنّ امتيازه في هذه المرتبة بنفس تلك المهيّة المشتركة أو بغيرها. فعلي الأوّل ترجّح من دون مرجِّح و على الثاني مدخلية غيره في تحصّله و وجوده، هذا خلف.

و من البيّن: أنّ هذا الدليل يتمّ بما قرّرناه و أمّا قبله فلا يتمّ أصلاً[۳] حيث إنّ لقائل أن يقول: إنّه يجوز تعدّده ـ تعالى عن ذلک ـ[۴] مع عدم اشتراكهما في حقيقة وحدانية، بل يكون تعيّن كلّ واحد[۵] من ذلک المتعدّد بنفس حقيقته المباينة لحقيقة الآخر؛ فلايلزم ترجّحٌ بلا مرجِّحٍ و لا مدخليةُ أمرٍ خارجٍ فيه.

ثمّ لايخفیٰ:[۶] أنّه لايصحّ[۷] أن يكون في الوجود لازم أعمّ بناءً على أنّ خصوصية كلّ ملزوم لمّا كانت ملغاةً[۸] يرجع الأمر إلى كون الملزوم هو القدر[۹] المشترک بين تلک الملزومات.

مثلاً إنّ الحرارة إذا نسبت إلى النار[۱۰] لايخلو:

إمّا أن تكون خصوصية النار مناطةً لها؛ فيلزم أن لايكون[۱۱] غيرها حارّاً؛ لانتفاء تلك الخصوصية عنه.

أو لا؛[۱۲] فيكون ما بإزائه[۱۳] هو القدر المشترک بينها و بين غيرها[۱۴] و إن كانت خصوصية هذا النوع من الحرارة النارية مستندة إليها[۱۵] بخصوصها لايكون هذا أعمّ منها،

---

۱. ح: وقوع أحد الواجبين.
۲. ح: محسومٌ.
۳. ح: و من المستبين أنّ هذا الاستدلال قبل أن تسطع شعاع ذلک الأصل الرصين عن الآفاق ليرفع بأشعّتها ظلمات هذه الشبهة المنتسبة إلى ذلک الرجل المتحلّي بالنفاق لايكاد أن يتمّ أصلاً؛ و ذلک.
۴. ق: تعالی عن هذا.
۵. ق: ـ واحد.
۶. ح: ثمّ تدبّر تارةً أُخرى ليظهر لک.
۷. ح: ليس يصحّ.
۸. ق: لاغيةً.
۹. ح: ـ القدر.
۱۰. ح، ق: + مثلاً.
۱۱. ح: مناطاً لها فلم‌يكن.
۱۲. ح: و إمّا أن لاتكون.
۱۳. ح: فيكون ما تستند إليه الحرارة.
۱۴. ح: ـ و بين غيرها.
۱۵. ح: و إن كانت خصوصية الحرارة مستندة إلى خصوصية النار مثلاً. فقد استبان أنّ خصوصية الحرارة لم‌يتعدّ عن ←

و أمّا مطلق الحرارة فلمّا كان مستنداً إلى ذلك المشترک فيكون بإزائه؛ فلايكون أعمّ منه؛ فليتدبّر.[1]

[۹٤] قال: «اقتضاء جوهر[2] المهيّة»

أقول: لمّا كان لازم المهيّة مستنداً إليها يكون اقتضاؤها له ناب عن[3] التأصّل.

فإن قلت: ننقل[4] الكلام إليه بأنّه إمّا أن يقبضه بعض الملزومات بخصوصه أم لا:

فعلى الأوّل: يلزم أن لايوجد في غيره.

و على الثاني: يلزم أن يكون هنالک مطابَق آخر غيره.

مثلاً إنّ زوجية الأربعة لمّا كانت لازمةً لها و كذلک لازمةً لما يضاهيها كالستّة و الثانية و العشرة صادقة عليها بحسب اقتضائها لها؛ فإنّه لايصحّ كون ذلک الاقتضاء للأربعة بما هي أربعة و إلّا لزم أن لايوجد في ما يضاهيها من الستّة مثلاً؛ لاختلافهما في الحقيقة النوعية؛ و من الظاهر أنّه لايصحّ أن يكون مطابقها هو العدد نفسه و إلّا لزم صدقها على الفرد كالثلاثة.

فتعيّن من ذلک أن تكون[5] هذه الأعداد متشاركةً في جنسٍ و هو العدد المنقسم إلى المتساويَين و إلى غير المنقسم إليهما الذي يكون نظراً إلى الأعداد الوترية ـ كالثلاثة و الخمسة ـ جنساً. فيكون نسبة العدد إليهما نسبة الجوهر إلى النامي و غير النامي.

قلت: إنّه أشار بقوله: «قد ناب عن التأصّل اقتضاء جوهر المهيّة»[6] إلى أنّ اللازم أن

←

خصوصية ملزومها؛ فلايكون أعمّ منها؛ و أمّا طبيعتها المرسلة فمستندة إلى القدر المشترک بينها؛ فيشبه أنّه لو صدر عمومية اللازم مقيسةً إلى ملزومه عن الأعلام لكان بالقياس إلى الملزوم بالعرض لا مطلقاً؛ فأحسن تدبّر جملة هذه الأسرار بعين العيان لتعرف الذين حرّفوا سبيل الكشف و البرهان بالظنّ و الحسبان و اللّه المستعان و عليه التكلان.

۱. ح: ـ بخصوصها لايكون هذا أعمّ منها ... فلايكون أعمّ منه؛ فليتدبّر.

۲. ق: ـ جوهر.

۳. ق: اقتضاؤها له بنات.

۴. ق: تنقل.

۵. ق: يكون.

۶. راجع. ص ۲۶۱.

يكون هنالك طبيعة مشتركة بين الزوجات مغايرة لطبيعةٍ أُخرىٰ و إنّما لم يتصدّ لذلك صريحاً تنبيهاً علىٰ أنّ لوازم المهيّات لاتكون من ثواني المعقولات؛ لكونها مقتضاة لها؛ فيناب ذلك الاقتضاء منابَ التأصّل؛ و هو على خلاف ما عليه شاكلة ثواني المعقولات لعدم وجود مطابَقها في الخارج.

و لكن بقي هيهنا أنّه يلزم منه أن لايكون الوجود من ثواني المعقولات لكون اقتضاء الجعل له يناب التأصّل؛ و له جواب سيّما على الجعل البسيط.

و من هيهنا لاح حالُ ما زعمه صاحب المطارحات حيث قال: «و ما يقال: «إنّها ـ أي الزوجية ـ تحقّق بتوسّط الانقسام بمتساويين» خطأ؛ فإنّ الانقسام بمتساويين يوجد بدون العدد من المقادير؛ و ما يلزم بمجرّد صحّة الانقسام بمتساويين أن يكون زوجاً و إن أُخذ أنّه لحق بتوسّط عددٍ منقسمٍ بمتساويين فهو نفس معني الزوجية لا واسطة الزوجية، بل علّة الزوجية في نفس الستّةِ الستّةُ مع اعتبار فصلها و كذلك في الأربعة، و قد علمت جواز أن يكون للشيء أسباب كثيرة ـ أعني المطلق ـ فالزوجية في الستّة لاحقة بالستّة مع اعتبار فصلها.» انتهىٰ.

و لايخفىٰ: أنّ الستّة و إن كانت سبباً للزوجية الخاصّة و كذلك الأربعة للزوجية المخصوصة لكن خصوصية كلّ منهما لاغية. فيلزم من ذلك أن تكون بإزاء ما هو مشترك بينهما و ليس ذلك هو العدد نفسه و إلّا لكانت موجودةً في الثلاثة أيضاً. فتعيّن من ذلك كون ذلك هو العدد المنقسم بمتساويين[1] و وجود التساوي في المقدار لاينافيه؛ لأنّ المساواة العددية شيء و المقدارية شيء.[2]

---

۱. ق: متساويين.

۲. ح: ـ قال: «اقتضاء المهيّة» أقول: لمّا كان ... المقدارية شيء.

[۹۵] قال: «الجنس القريب»

أقول: يريد بذلک ردّ[۱] ما عليه بعض الأجلّاء المحقّقين من كون[۲] المعتبر في التناسب المشاركة[۳] في الجنس القريب.[۴]

وجه الردّ: انّ التناوع هو تكافؤ الحقيقتين النوعيّتين[۵] في درجة واحدة نظراً[۶] إلى ما هو جنس لهما ـ سواء كان قريباً أو بعيداً[۷] ـ و ليس المراد[۸] منه هيهنا إجراء التناسب بين المستقيم و المستدير بما هما متشاركان في مقدار و مساحة[۹] مع قطع النظر عن خصوصية الاستقامة و الاستدارة ليصحّ بذلک جريان المساواة و اللامساواة[۱۰] من هذه الحيثية ليندفع به إشكال: «أنّه لا نسبة بين المقدار المستقيم و المستدير فكيف يصحّ الحكم بينهما بالمساواة أو المفاوتة؟»

و الحاصل: انّ الحكيم الطوسي قد أورد هذا الإيراد[۱۱] على برهانٍ سلكه أُقليدس في خامس عشر ثانية عشر الأُصول في أنّ نسبة الكُرة إلى الكُرة نسبة القُطر إلى القُطر مثلّثة بالتكرير.[۱۲]

بيان ذلک: انّ قطرَ كُرةٍ إذا كان نصف قُطر كُرةٍ أُخرىٰ يكون نسبة مساحة تلک الكُرة إلى مساحة هذه الكُرة نسبةَ ثُمن مقدار الشيء إلى ذلک الشيء؛ حيث إنّه نصفُ نصفِ نصفِ الشيء، و كذلک إذا كان قُطر كُرةٍ ثُلثَ قُطرِ كُرةٍ يكون نسبة تلک الكُرة إلى هذه

---

۱. ح: أقول: إشارة إلى دفاع.

۲. ح: من أنّ.

۳. ح: التشارک.

۴. ح: + ذهولاً عن أنّ المناوعة هو تكافؤ النوعين.

۵. ح: ـ وجه الردّ انّ التناوع هو تكافؤ الحقيقتين النوعيّتين.

۶. ح: في درجة واحدة بالقياس.

۷. ح: كانت جنساً قريباً لهما أو لا.

۸. ح: المقصود.

۹. ح: ـ و مساحة.

۱۰. ح: و الاستدارة لأن يجري بينهما المساواة و المفاوتة.

۱۱. ح: ليندفع به إشكال أنّه لا نسبة بينهما من هذه الحيثية مطلقاً حسب ما ذكره نصير الملّة و الدين.

۱۲. ح: على أنّ نسبة الكرة إلى الكرة كنسبة القطر إلى القطر مثلّثة، إن لم يكن كنسبة الكرة إلى الكرة؛ فلا محالة يكون إمّا نسبة إحدىٰ كُرتَي ذينک القطرين إلى كرة أُخرى أعظم من صاحبتها إلى آخر ما ذكره ـ دام بقائه ـ في الرسالة العشرونية؛ و ذلک لأنّه غير مفيد في ذلک لأنّ الكلام فيهما بما هما هما على ما أشار إليه ذلک المحقّق في تحريره بل المقصود منه تحقيق الحال؛ و أمّا دفاع ذلک الإشكال الذي هو أعظم مسلک يرد على ما في كتاب اقليدس في ما أشار إليه المصنّف ـ دام بقائه ـ بقوله: « ولكنّهما إذاما كانتا على مركز بعينه » بما حاصله.

الكُرة نسبة جزء من أجزاء سبعة و عشرين إليه؛ و ذلک لأنّ تلک المساحة الصغيرة يكون ثُلثُ ثُلثِ ثُلثِ مساحة الكُرة الكبيرة.

فإن قلت: إنّ نسبة القُطر بستّة خطّ مستقيم إلى مثله و نسبة الكُرة إلى الكُرة نسبة سطح غير مستدير إلى مثله؛ فما وجه الإشكال؟

قلت: كما أنّ المستدير يباين المستقيمَ كذلک يكون مستدير مبايناً لمستدير إذا كان أعظم انحداباً.

و بالجملة: انّ مراتب الاستدارات بما لها من الانحداب يكون متفاوتة متخالفة بالنوع فكيف يصحّ نسبة كُرة صغرىٰ إلى كُرة عظمىٰ مع أنّ انحدابها أكثر من انحدابها يكون ثمناً لها أو جزءاً من سبعة و عشرين جزءاً و هكذا؟

و غاية مايمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال هو:[۱] أنّ النسبة بين المقدارين إمّا بالتناسب[۲] و إمّا بالتشابه[۳]؛ و انتفاء الأوّل في[۴] المستقيم و المستدير فكذلک في[۵] المستديرات المتخالفة[۶] الانحداب[۷] لايستلزم انتفاء الثاني،[۸] و كون نسبة القطر إلى القطر بالتناسب ـ سواء كان بالمساواة أو بالزيادة و النقصان ـ لاينافي كونَ التشابه و التشاكل في مساحة كُرة بالقياس إلى كُرة، كما صحّ[۹] أن يكون ربعان من دايرتين متفاوتين صغراً و عظماً[۱۰] متشابهين على أن يكون نسبة كلّ واحد[۱۱] منهما في دايرته إليها كنسبة الآخر في دايرته[۱۲] إليها.[۱۳]

و بما استنار سرّک القدسي بهذه الأنوار ارتفعت عنه ظلمات الإعضالات التي بعضها

---

۱. ح: ـ بيان ذلک انّ قطر كرة ... في جواب هذا الإشكال هو.

۲. ح: + بالمساواة و المفاوتة.

۳. ح: + و اللاتشابه.

۴. ح: الأوّل بين.

۵. ح: و كذا بين.

۶. ح: المستديرين مختلفي.

۷. ح: + لاختلافهما بما لهما من الفصول.

۸. ح: + و ذلک حيث إنّه يصحّ.

۹. ح: ـ و كون نسبة القطر ... كما صحّ.

۱۰. ح: أن يكون الربعان من الدايرتين المتفاوتتين بالصغر و العظم.

۱۱. ق: ـ واحد.

۱۲. ق: دايرة.

۱۳. ح: على أنّ نسبة كلّ واحد منهما في دايرته إلى الدور كلّه نسبة الآخر فيها إلى الدور كلّه؛ ق: + و فيه كلام و له جواب.

فوق بعض[١] في الآفاق و الأعصار؛ و لمّا كانت تلك الإعضالات مذكورة في تلك الرسالة القدسية بأجمعها فلم‌نتعرّض لذكرها هيهنا.[٢]

[٩٦] قال:[٣] «هي القدر المشترک الذي هو طباع واحد و طبيعة وحدانية»

أقول: إنّ[٤] المصنّف ـ دام ظلّه ـ[٥] لمّا ذهب إلى أنّ اللازم في طباع المعلول الواحد استنادُه[٦] إلى العلّة الواحدة و إن لم‌ينحفظ نحو وحدتهما[٧] بناءً على[٨] أنّ البرهان الناهض على ذلک لم‌يفد إلّا انحفاظ أصل[٩] الوحدة لا نحوها و قد ذهب الشيخ في الشفاء إلى أنّ اللازم انحفاظ ذلک النحو من الوحدة بعينه و ذلک حيث قال في فصل ترتيب وجود العقول و النفوس من المهيّات في كتابه الشفاء: «إنّه[١٠] لايجوز أن يكون الصادر الأوّل عن المعلول الأوّل[١١] كثرة متفقّة بالنوع؛ و ذلک لأنّ المعاني المتكثّرة التي[١٢] فيه و بها يمكن صدور الكثرة عنه:

إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير ما يقتضيه الأوّل[١٣] في النوع. فلم‌يلزم كلّ واحد منهما[١٤] ما يلزم الآخر بل طبيعة أُخرىٰ.

و إن كانت متّفقة الحقائق فبماذا تكثّرت و تخالفت[١٥] و لا انقسام مادّة هناک؟»[١٦] انتهى قوله و هو مبنيّ على[١٧] أنّ خصوصيات المعلولات و تميّزاتها المتخالفة تابعة

---

١. اقتباس من كريمة: ﴿ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ ﴾ النور / ٤٠.

٢. ق: ـ و بما استنار سرّک ... لذكرها هيهنا.

٣. ح: قوله.

٤. ح: بالجملة انّ.

٥. ح: دام بقائه.

٦. ح: أن يستند.

٧. ح: + بينهما و ذلک حيث.

٨. ح: ـ بناءً على.

٩. ق: بناءً على أنّ البرهان إنّما يفيد بقاء.

١٠. ح: أصل الوحدة لا نحوها على خلاف ما سار إليه الرئيس في شفائه من انحفاظ نحو الوحدة؛ فلذا تسمعه في إلهيات هذا الكتاب في فصل ترتيب وجود العقول و النفوس انّه يقول.

١١. الشفاء: و لايجوز أيضاً أن تكون عنه.

١٢. ح: ـ التي.

١٣. الشفاء: غير ما يقتضي الآخر.

١٤. الشفاء: منها.

١٥. الشفاء: تخالفت و تكثّرت.

١٦. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل الرابع) ص ٤٠٩.

١٧. ح: انتهى كلامه زعماً منه.

لخصوصيات حيثيات فاعلها و الاعتبارات المتمايزة[١] بعضها من بعض.[٢]

و المصنّف على[٣] أنّ انخفاظ نحو الوحدة بين[٤] العلّة و معلولها ممّا لا يدلّ عليه دليلٌ؛ و إن دلّ على أنّ شخصية المعلول مثلاً يقتضي شخصيةَ علّته لئلّا يلزم أن يكون المعلول أقوىٰ تحصّلاً منها؛ و لعلّ هذا إنّما نشأ من الخصوصية التي لهما لا مطلقاً.[٥]

و بالجملة:[٦] انّ العلّة و المعلول بما هما هما[٧] لا يقتضيان إلّا أصل الوحدة[٨] لا نحوها و ذلک على أن يكون وحدة المعلول بما هي وحدته تقتضي وحدةَ العلّة بما هي علّته[٩] و بالعكس؛ و أمّا خصوصيات بعض المعلولات إذا اقتضت أن يكون لها علّة تشاركها في ما لها من الوحدة الشخصية التي هي نحو من الوحدة المطلقة إنّما تنشأ من خصوصيات تلک الموادّ لا مطلقاً.[١٠]

و نظير ذلک بوجهٍ مّا عدم انعكاس الموجب الكلّي إلى نفسه و إن كان ذلک في بعض الموادّ.[١١]

ثمّ الظاهر من كلام بعضهم[١٢] انحفاظُ نحو الوحدة بين المعلول و علّته بحسب التعاكس

---

١. ق: المتمايز.

٢. ح: حيثيات فاعلها و الشؤون المتمايزة بعضها عن بعضها؛ و ما يتظاهر من هذه الصحيفة و غيرها ككتاب التقديسات.

٣. ح: ـ و المصنّف على.

۴. ق: عين.

۵. ح: أنّ انحفاظ نحو الوحدة بين العلّة و المعلول ممّا لا يساعده البرهان كما لا يخفى على أهل العرفان.

فإن قلت: إنّ نحو الوحدة منحفظة بين العلّة الشخصية و معلولها المترتّب عليها بحسب استدعائه لتلک الهويّة.

قلت: إنّ شخصية المعلول يقتضي شخصية علّته لئلّا يكون المعلول أقوىٰ تحصّلاً من علّته؛ فإنّما نشأ ذلک عن خصوصية المادّة؛ و الفرقان بين ما يكون بين العلّة و معلولها المترتّب عليها بما هما هما و بين علّة و معلول معيّن بما هما معيّنان بيّن.

۶. ح: و بعبارة أُخرى.

٧. ق: ـ هما.

٨. ق: إلّا بقاء الوحدة.

٩. ح: بما هي وحدته مقتضية لوحدة علّته.

١٠. ح: و بالعكس؛ و أمّا خصوصية بعض الوحدات المعلولية كالوحدة الشخصية فإنّها لا محالة مقتضية لأن تكون علّتها واحدة بالشخص؛ فيكون انحفاظ تلک الوحدة بينهما إنّما نشأت من خصوصية المادّة المعلولية لا مطلقاً.

١١. ح: و نظير ذلک بوجهٍ مّا انّ عدم انعكاس الموجب الكلّي إلى الموجب الكلّي بما هو موجب لا ينافي انعكاسَ بعض الموجبات الكلّية إلى موجب كلّي، كقولنا: «كلّ إنسان ناطق».

١٢. ح: و الظاهر من كلام بعض المحقّقين.

بينهما؛ و ذلک في ما عدا الواحد بالنوع؛ و أمّا هو فلا؛ و ذلک[1] لأنّ[2] الوحدة النوعية للعلّة[3] مقتضية لوحدة المعلول نوعاً[4] من دون[5] عكس.[6]

و الظاهر من التجريد هو هذا حيث قال صاحبه فيه: «و مع وحدته يتّحد المعلول. ثمّ تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات،[7] و هذا الحكم ينعكس على نفسه و في الوحدة النوعية لاينعكس[8]»[9] و من البيّن أنّ الاتّحاد في قوله: «و يتّحد المعلول» هو نحو الوحدة.

و الحاصل: انّه محلّ بحث؛ ضرورةَ أنّ شخصية المعلول و إن استندت إلى شخصية علّته لكن شخصية العلّة لاتقتضي معلولها؛ لجواز ترتّب ما عداها من الوحدات النوعية و الجنسية عليها؛ و لايلزم من ذلک فسادٌ مّا أصلاً لعدم[10] كون المعلول أقوىٰ تحصّلاً؛ و ذلک بخلاف ما عليه أمره إذا انعكس؛ لاستحالة استناد الهويّة الشخصية إلى الطبيعة المبهمة ـ سواء كانت جنسيةً أو نوعيةً ـ و كذلک لايصحّ أن يقال: إنّ العلّة إذا كانت واحدةً بالنوع لايقتضي أن يكون معلولها كذلک؛ لجواز كونه واحداً جنسياً و لايلزم من ذلک كون المعلول أقوىٰ من العلّة.

فإن قيل: إنّه ما لم يكن بينهما ارتباط مخصوص و علاقة مخصوصة لايترتّب أحدهما على الآخر.

قلتُ: فإنّه لو صحّ ذلک فيلزم مطلقاً و اختصاص الوحدة النوعية و استنادها من البيّن محلّ كلام؛ و أمّا استناد الوحدة إلى الكثرة فما لم يذهب إليه أحد.

فإن قلتَ: إنّ للحرارة المطلقة أسباباً عديدة.

قلتُ: إنّ ذلک بظاهر النظر لا بباطنه، كما علمتَه غير مرّة أنّ تلک الطبيعة المطلقة

---

١. ح: ـ و أمّا هو فلا و ذلک.
٢. ح: حيث إنّ.
٣. ح: العلّية.
٤. ق: لوحدة النوعي المعلولي.
٥. ح: غير.
٦. ح: + و أنت تعلم ما يتوجّه عليه أيضاً.
٧. ح، ق ـ ثمّ تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات.
٨. كشف المراد: لاعكس.
٩. كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، صص ١١٧ ـ ١١۶.
١٠. ق: لا.

للحرارة بإزاء ما هو المشترک بين تلک الأسباب من السبب العامّ و إن كانت خصوصياتها المندرجة تحتها مستندة إلى تلک الأسباب.

قال صاحب الشجرة الإلهية فيها: «أمّا الأمر الكلّي كالحرارة المطلقة فيجوز باعتبارٍ مّا أن يقال: إنّ لها عللاً كثيرة لا بمعنى الكلّ الذي هو الحرارة المطلقة موجودة في الأعيان و لا بمعني أنّ الموجود في الأعيان تكون له علل كثيرة تامّه، بل بمعنى أنّ الكلّي يجوز أن يكون له علل كثيرة لايتعيّن أن تقع جزئياته بواحدةٍ منها فقط؛ كان بعض جزئيات الحرارة قد يقع بسبب مجاورة النار و قد يقع بعض آخر بسبب شعاع الشمس و قد يقع بعض آخر بسبب الحركة، لاقتضاء كلّ واحد منها الحرارةَ؛ و إن أردتَ مزيدَ تفصيلٍ فارجِع إلى ما علّقناه على بحث المهيّة من كتاب التجريد.[۱]

[۹۷] قال:[۲] «أ فسّرت العلّة بالمفتقرإليهية»

أقول: ردٌّ على العلّامة الدواني حيث[۳] فرّق بينهما في السؤال بقوله:[۴] «فيه بحثٌ؛ لأنّه إن أراد بالاحتياج كونه بحيث لايمكن وجوده إلّا بإيجادها بخصوصها إيّاه فلانسلّم أنّ العلّة يجب أن يكون كذلک؛ لجواز أن يكون المعلول محتاجاً إلى علّةٍ مّا و[۵] توجده العلّة المعيّنة من غير أن يحتاج إليها بخصوصها، كما أنّ زيداً يحتاج[۶] إلى من يعطيه ديناراً فيعطيه عمرو من غير أن يكون محتاجاً إلى عمرو بخصوصه؛ و إن أراد بالاحتياج مجرّد الاستناد المصحِّح للفاء فهو لاينافي الاستغناء عنه بغيره.

و الحاصل: انّه ذهب إلى أنّ العلّية يفسّر تارةً بـ«لولاه لامتنع» و تارةً بـ«ما به يصحّ تخلّل الفاء».[۷]

قوله: «إنّما ينحو نحوه» و في بعض النسخ منه: «أن ينحى» بدلاً عنه؛ «النحو» القصد و

---

۱. ح: ـ و الظاهر من التجريد ... من كتاب التجريد.
۲. ح: قوله.
۳. ح: ردٌّ على بعض الأجلاء المتأخّرين حيث إنّه.
۴. ق: في السؤال حيث قال.
۵. ق: ر.
۶. ح: محتاج.
۷. ح: ـ و الحاصل ... تخلّل الفاء.

الطريق، يقال: « نحوتُ نحوَک » أي قصدتُ قصدَک و « نحوتُ بصري إليه » أي صرفتُ؛ و قوله: « أن ينتحي » من « انتحيت لفلاناً » أي عرضت له و قصدته.[1]

[۹۸] قال:[2] «و على التقديرين[3] تلزم[4] في[5] إزائه طبيعة»

أقول: قد علمت ما يفي بشرح هذا الكلام فتذكر.[6]

[۹۹]قال:[7] «فتصطكّ ركبات»

أقول: « صکّه » ضربه و « صككتُ[8] الباب » إذا أطبقتَه[9]، و صككتَ يا رجل، و هو أن تصطكّ رُكْبَتاه،[10] الرُكْبَة معروفة وجمع القلّة رُكْبَات و[11] رُكَبَات و رُكُبَات و للكثير رُكَب.[12]

[۱۰۰]قال:[13] «و كذلک القول في النظام الجملي[14]»

أقول: يشير بذلک إلى دليل وحدته ـ تعالى ـ كما أوضحناه.[15]

[۱۰۱]قال:[16] «و في التنزيل الكريم :[17] لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَة»

أقول: و ذلک من وجهين كما قلناه.[18]

---

۱. انظر: الصحاح، ج۴، صص ۲۵۰۴ ـ ۲۵۰۳.
۲. ح: قوله.
۳. ح، ق: التقدير.
۴. ح، ق: يلزم.
۵. ق: ـ في.
۶. ح: قد تعرّفت من ذلک الأصل الرصين فتذكر.
۷. ح: قوله.
۸. ح، ق: صكک.
۹. ق: الحقيقه.
۱۰. الصحاح، ج۳، ص ۱۵۹۶.
۱۱. ح، ق: ـ ركبات و.
۱۲. الصحاح: ج۱، ص ۱۳۹.
۱۳. ح: قوله.
۱۴. ح: + المتّسق لعوالم.
۱۵. ح: إشارة إلى دليل آخر على وحدته ـ تعالى قدسه ـ و قد أوضحناه حقّ التوضيح سابقاً.
۱۶. ح: قوله.
۱۷. ح، ق: التنزيل الإلهي.
۱۸. ح: قد علمت سابقاً ذلک من وجهين فتذكر.

[۱۰۲] قال:[۱] **«إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلٰهٍ بِمَا خَلَقَ»**[۲]

أقول: يشير بذلک إلى ما سبق من كون النظام الجملي متّسق الأجزاء، و لعلّ شاكلة أمره في ذلک شاكلة نفس واحدة.[۳]

و المعلّم الأوّل قال:[۴] « إنّه كحيوانٍ واحدٍ»؛[۵] و من هيهنا ظهر سرّ[۶] قوله ـ تعالى ـ:[۷] ﴿ إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلٰهٍ ﴾ بما حاصله: انّه لو كان فيهما آلهة[۸] لذهب كلّ منها إلى إيجاد معلول مغاير لمعلول آخر على تقدير عدم الترجّح من غير مرجّح؛[۹] فتفسد الأرض و السماء بحسب الانتظام و الاتّساق، كما يحكم به العرفاء الأعلام[۱۰] لعدم انتهائه إلى مبدأ واحد.[۱۱]

و من هيهنا لاح[۱۲] أنّ لقوله ـ تعالى قدسه ـ: ﴿ لَو كَانَ فِيْهِمَا ﴾ ـ الآيةَ ـ بطوناً ثلاثةً؛[۱۳] و أيضاً يلزم أن لايكون وجود مطلق مشترک بين الجميع؛ و ذلک لأنّ وحدته إنّما يكون بوحدة مطابقه؛ إذ ليس فليس حينئذٍ و هو خلف فاسد.[۱۴]

[۱۰۳] قال: «إلّا ذوانسلاخ عن الفطرة العقلية»

أقول: لعلّ المراد بهم الأشاعرة حيث إنّهم لايدركون حُسن الأشياء و لايفهمون

---

۱. ح: و قوله.
۲. المؤمنون / ۹۱.
۳. ح: إشارة إلى ما علم سابقاً من اتّساق النظام الجملي و التيام أجزائه بعضها مع بعض و تناسبها في الغاية و انتظامه على النهاية بحيث إذا أحاط العاقل بجملته يحكم بأنّه كنفس واحدة.
۴. ح: و قد ذكر المعلّم الأوّل.
۵. ح: + فإذا أتقنت ذلک يسهل عليک أن تفهم مكنون.
۶. ح: ـ و من هيهنا ظهر سرّ.
۷. ح: قوله العزيز.
۸. ح: + إلّا اللّه.
۹. ق: لذهب كلّ منها إلى جعل مجعول و الآخر إلى معلول آخر.
۱۰. ق: ـ كما يحكم به العرفاء الأعلام.
۱۱. ح: العرفاء الأعلام لكون كلّ منها معلولاً لمبدأ مغاير لمبدأ الآخر.
۱۲. ح: و من تضاعيف الكلام ظهر.
۱۳. ق: لقوله تعالى وجدها ثلثة.
۱۴. ح: و أيضاً يلزم أن لايكون الوجود المشترک بين الممكنات مشتركاً معنوياً؛ لاختلاف مطابقه من الواجب المتعدّد ـ تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً ـ مع أنّ الواقع خلافه هذا خلف.
اعلم أنّ في كلتا النسختين عبارات المتن من « قال و على التقدير يلزم ... » إلى هنا موجودة بعد شرح عبارة « و كلّ جائز زوج تركيبي ».

قُبحها؛ فيشبه أن ينسلخوا عن الفطرة العقلانية[١] و يتباعدوا من ساحة العلوم البرهانية و نعم ما قال رئيس الصناعة اليونانية: «من تعوّد أن يُصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية.»[٢]

و منهم لمّا رأى استحالةَ ذلک[٣] ذهب إلى جواز حصول نحو العلم الإحساسي البصري الذي في المرتبة الثالثة من الرؤية بالقياس إليه ـ تعالى ـ[٤] بالوجود العقلي؛ و أنت تعلم أنّه و إن لم تكن هذه المرتبة في تلک المرتبة من الفساد إلّا أنّه أيضاً خارج عن طريق السداد؛[٥] لامتناع[٦] توافق هذين النحوين[٧] من الإدراک و تناسبهما لكون أحدهما بالتأثّر الحسّي و الآخر بالتأثّر العقلي.[٨]

و أمّا تصوّره تعالى بكُنه حقيقته فما انعقد عليه اتّفاقُ العقلاء و قد ساعدهم في ذلک براهين شتّىٰ؛ و إن كان[٩] بعض الأجلّاء في شرحه على العقائد[١٠] لفي غفلة من هذا و ذلک حيث قال فيه:[١١] «إنّ معرفة تعالى ذاته بالكُنه فغير واقع عند المحقّقين، و منهم من قال بامتناعه كحجّة الإسلام و إمام الحرمين و الصوفية و الفلاسفة؛ و لم أطّلع على دليلٍ منهم على ذلک سوىٰ ما قال أرسطو في عيون المسائل: «انّه كما يعتري[١٢] العينَ عند التحدّق في جرم الشمس ظلمةٌ و كدورةٌ يمنعها عن تمام الإبصار كذلک يعتري العقلَ عند إرادة اكتناه ذاته ـ تعالى ـ حيرةٌ و دهشةٌ يمنعه عن اكتناهه» و هو كما يرى كلامٌ خطابيٌ بل شعريٌ.» انتهىٰ كلامه[١٣].[١٤]

---

١. ح: قال : «إلاّ ذو انسلاخ عن الفطرة العقلية.» إشارة إلى معشر الأشاعرة حيث إنّهم لايشعرون بحسن المحسنات و لايفهمون قبح المقبحات؛ فيشبه أن يكونوا منسلخين عن الغريزة الإنسانية.

٢. ح: ـ و يتباعدوا ... الفطرة الإنسانية.

٣. ح: + فقد.

٤. ح: + قدسه.

٥. ح: ـ أنّه و إن لم تكن ... عن طريق السداد.

٦. ح: امتناع.

٧. ح: ـ النحوين.

٨. ح: أحدهما بتأثّر الحاسّة الجسدانية و الآلة الجسمانية و الآخر بالتأثّر العقلاني المتقدّس عن الانفعال الجسداني؛ ثمّ اعلم أنّ.

٩. ح: ـ و أمّا تصوّره ... براهين شتّىٰ و إن كان.

١٠. ح: + و ذكر.

١١. ح: ـ لفي غفلة من هذا و ذلک حيث قال فيه.

١٢. ق: كما يعتبر.

١٣. ق: ـ كلامه.

١٤. ح: + ذهولاً.

و لايخفى: أنّ فيه غفلة[۱] عن الأُصول الحكمية و البراهين[۲] الفلسفية؛ و لعمر الحبيب إنّي أذكر بعضاً منها ليضطرب قلوب من جعلوه إماماً و هادياً؛ و إن كان في الكتاب على ما سيجيىء من الإشارات و ما هي فيه من الأُصول المعطاة.[۳]

من ذلک: انّه ـ تعالى ـ لتقدّسه عن المهيّة لايمكن اكتناهه و إلّا لكان ذا مهيّة كلّية و المفروض خلافه.

وجه اللزوم: انّه يلزم حينئذٍ أن يكون لها فردان: ذهني و خارجي؛ ضرورةَ أنّ الوجود هو التشخّص؛ فوجودها الذهني هو تشخّصها الذهني[۴] و وجودها العيني هو تشخّصها العيني و لايصحّ أنّ شخصها الخارجي هو شخصها الذهني و إلّا لكان شخصاً واحداً في موطنَين.

و أيضاً: يلزم افتقارها بتشخّصه الخارجي إلى الذهن؛ لكونه عينَ تشخّصها الذهني القائم بالذهن؛ فيلزم أن يكون شخصها الخارجي بما هو الشخص الخارجي هو شخصها الذهني بما هو شخصه الذهني.

و من ذلک: انّه لمّا كان بسيطاً في ذاته الحقّة منفصلاً بحقيقته عن جميع ما عداه؛ فليس له لازمٌ يوصل تصوّرُه العقلَ إلى حقيقته؛ فإذن لا تعريف يقوم مقامَ الحدّ.[۵]

و قد أشار إليه السقراط حيث قال:[۶] «إنّا إذا رجعنا إلى حقيقة الوصف و القول وجدنا

---

۱. ح: ـ و لايخفى أنّ فيه غفلة.
۲. ح: + الساطعة.
۳. ق: ـ و لعمر الحبيب ... الأُصول المعطاة.
۴. ق: + هو تشخّصها الذهني.
۵. ح: من الأُصول المعطاة؛ و ذلک بأن نقول: هل أتاک بناء أنّه ـ تعالى جدّه ـ متقدّس عن المهيّة غير مرّة لتحكم أنّه يمتنع اكتناه ذاته القدسية و إلّا لكان له فردان عيني و عقلي؛ فيكونان مشتركين لا محالة في أمر ذاتي؛ هذا خلف.

و بعبارة أُخرى: انّه قد سطع أنّ وجوده و إنّيته هو حقيقته سطوعَ الشمس في رابعة السماء؛ فلايصحّ أن يرتسم كنهه في شيء من العقول النورية و النفوس الملكوتية و إلّا لما كان هو هو.

و أيضاً: إنّه لو وجد في شيء من تلک العقول يكون على سبيل الارتسام؛ فيلزم افتقارها إليه بهويّتها الشخصية؛ فلايكون المرتسم فيه حقيقته القيّومية و المفروض خلافه؛ هذا خلف.

و أيضاً إنّک قد علمت بساطته النورية و أحديته القيّومية و انفصالها عن جميع ما عداها بتمام حقيقتها؛ فاحكم بأنّه لايصحّ الوصول إلى كُنه ذاته. فلذا سمعت الرئيس انّه يقول: «إنّ واجب الوجود ليس بمركّب فلا حدّ له» فليس له لازم يوصل تصوّره العقل إلى حقيقته. فإذن لا تعريف يقوم مقامه الحدّ.

۶. ح: و إليه الإشارة ما ذكره السقراط بقوله.

النطقَ[۱] و العقلَ قاصراً عن اكتناه وصفه و تحقيقه[۲] و تسميته و إدراكه؛ لأنّ الحقائق كلّها من تلقاء جوهره.»[۳]

و[۴] كذلک أشار إليه[۵] فيثاغورس حيث قال:[۶] «إنّه لايدرک من جهة العقل و لا من جهة النفس؛ فلا التفكّر العقلي يدركه و لا النطق النفسي يصفه[۷]؛ فهو فوق الصفات الروحانية.»

و[۸] كذلک أشار إليه[۹] هرقل الحكيم: «إنّ أوّل الأوائل النور الحقّ لاتدرک من عقولنا؛ لأنّها أبانت[۱۰] من ذلک النور الأوّل الحقّ و هو اللّه حقّاً.»[۱۱]

و لايخفىٰ: أنّ هذه الإشارات المتغايرة راجعةٌ في الحقيقة إلى شيء وحداني لا تعدّد فيه و أمر فرداني لاكثرة تعتريه ـ و هو ما نبّهناک عليه ـ و إن كانت بظواهرها خطابيات أو شعريات؛[۱۲] فأحكُمْ بإطفاء المصباح لطلوع الصباح و نادِ بأعلىٰ صوتک: «حيّ على الفلاح».[۱۳]

فقد انصرح:[۱۴] أنّه ـ تعالى ـ ليس مشاهداً لغيره لا[۱۵] بالرؤية البصرية و لا[۱۶] بالرؤية العقلية؛ و أمّا ما وقع من «أنّه مشاهد ذاته» فهو محمول على أنّ ذاته غير غائب عن ذاته من دون كُلفة دليلٍ و مؤونة استدلالٍ؛[۱۷] و إذا اتّفق أن يكون معلوماً لغيره لا بالاستدلال

---

۱. ق: الظنّ. ۲. ق: بحقيقه.

۳. ح: + فهو المدرک حقّاً و الواصف كلّ شيء وصفاً و المسمّى لكلّ موجود اسماً؛ فكيف يقدّر المسمّى أن يسمّيه اسماً و كيف يقدّر المحاط أن يحيط به وصفاً فنرجع و نصفه من جهة آثاره.

۴. ح: + بقول. ۵. ح: ـ كذلک أشار إليه.

۶. ح: ـ حيث قال. ۷. ق: يعقله.

۸. ح: + بقول. ۹. ح: ـ كذلک أشار إليه.

۱۰. ح: أبدعت.

۱۱. ح: + و من تضاعيف الكلام ظهر لک حال ما قال هذا المتصفّح المدقّق الراجم بالغيب الآخذ بالظنّ.

۱۲. ح: ـ و لايخفي أنّ هذه الإشارات ... خطابيات أو شعريات.

۱۳. ح: ـ و نادِ بأعلى صوتک: «حيّ على الفلاح». ۱۴. ح: و قد استبان.

۱۵. ح: ـ لا. ۱۶. ح: + مدركاً.

۱۷. ح: فهو محمول على أنّ علمه بذاته بنفس ذاته من دون استدلال و برهان.

يكون مرئيّاً له بهذا المعنى.[۱]

فلذا[۲] قال المعلّم الثاني أبونصر الفارابي:[۳] «إنّ كلّ إدراک يحصل بلاواسطة استدلالٍ فهو المختصّ باسم المشاهدة، و كلّ ما لايحتاج في إدراكه إلى الاستدلال فهو ليس بغائبٍ بل شاهد؛ فإدراک الشاهد هو المشاهدة؛[۴] و[۵] المشاهدة إمّا بمباشرةٍ و ملاقاةٍ و إمّا غير مباشرة و ملاقاة و هذا هو الرؤية و الحقّ الأوّل لايخفىٰ عليه ذاته؛ و ليس ذلک باستدلالٍ؛ فجائز على ذاته مشاهدةُ كماله من ذاته؛[۶] فإذا تجلّى لغيره غنيّاً[۷] عن الاستدلال و كان بلا مباشرةٍ و لا مماسةٍ كان مرئيّاً لذلک الغير.»[۸] هذا محصّل كلامه.

و لايخفىٰ جواز أن يكون المراد من رؤيته ـ تعالى ـ في النشأة الباقية ـ كما يلوح من ظاهر بعض الأخبار ـ هو هذا؛ لجواز[۹] أن تكون[۱۰] النفوس الإنسانية في هذه النشأة الفانية ضعيفةَ الإدراک؛ لابتلائها بالعلائق الجسمانية و العوائق الهيولانية مع سلاسل القُوىٰ و الآلات و أغلال الحواسّ و الأدوات؛ فإذا فارقت منها و خلعت لباس هذه التعلّقات فربّما يتجلّى لها بما لها من فطرتها الأصلية و غريزتها العقلية من[۱۱] دون استدلال؛ فقد خرجت من الظلمات إلى النور و من كدورة الحيثيات إلى فضاء البهجة و السرور؛ فيكون مشاهداً[۱۲] لها ببصرها العقلي من دون شائبة برهان لا ببصرها الحسّي[۱۳] كما ذهب إليه

---

۱. ق: فيكون مرئيّاً له هذا المعنى.

۲. ح: ـ فلذا.

۳. ح: ـ أبونصر الفارابي.

۴. ح: + وكلّ ما لايحتاج في إدراكه إلى الاستدلال فهو ليس بغائب بل شاهد؛ فإدراک الشاهد هو المشاهدة.

۵. ق: + هو.

۶. ق: من دابة.

۷. ح: مغنياً.

۸. ح: + و إذا استقرّ هذا على سرير عقلک لعلمت أنّه يجوز أن يكون المعنيّ من رؤيته ـ تعالى ـ في النشأة الأُخرى ـ على ما هو ظاهر الأخبار كما لايخفى ـ هو هذا؛ حيث إنّه يمكن أن تكون الأنفس الإنسيّة في هذه النشأة الأوّلية ضعيفة الإدراک؛ لابتلائها بالعوائق الجسدية و الكدورات الحسّية و إذا فارقت هذه الأغلال البدنية و السلاسل التعلّقية فقد تجلّى ربّها عليها ـ جلّ و علا ـ بما لها من الفطرة الأصلية و الغريزة العقلية بلا استدلال؛ فقد خرجت من الظلمات إلى النور فتكون مشاهدته [ح: مشاهدة].

۹. ق: الجواز.

۱۰. ق : يكون.

۱۱. ق: ـ من.

۱۲. ح: ـ هذا محصّل كلامه ... فيكون مشاهداً.

۱۳. ح: له ببصرها العقلي لا الحسّي.

أبوالحسن الأشعري.

اللّهمّ أعطنا فناءً يستلزم البقاء الأبدي و محواً أنتج الصحو السرمدي ليتمّ لنا الخلاص[1] عن مضائق الإمكان و النجاة من طوارق الحدثان.

قال: [۱۰٤] قال:[2] «و كلّ جائز زوج تركيبي»

أقول: و لمّا كانت هيهنا أوهام:

منها: إنّ البسائط الخارجية كالعقول المقدّسة و الأنفس الإنسيّة ممكنات بالذات مع عدم تركّبها من الأجزاء في الأعيان. فأشار المصنّف ـ دام ظلّه ـ إلى دفاعه بقوله الشريف ـ: «إلّا و العقل يكثّره في اللحاظ التحليلي إمّا بالجنس و الفصل و بالقول.»[3]

و منها: إنّ كلّاً من الأجناس العالية القصويّة و الفصول البسيطة ممكن بالذات مع عدم كونه زوجاً. فنبّه على دفاعه بقوله: «و إمّا بالمهيّة و الإنّية»[4] بما حاصله: انّه لايصحّ أن يكون ما سواه ـ تعالى قدسه ـ إنّيته عين مهيّته؛ فيكون لا محالة منحلّاً إليهما.

و منها: إنّ كلّاً من مرتبة تقرّرهما السابق على الإنّية ممكن بالذات مع عدم اتّصافه بالزوجية. فنبّه على فساده بقوله: «و إمّا بمفهومَى ما بالقوّة بحسب نفس جوهر الذات و ما بالفعل بحسب الفيضان من الجاعل».[5]

و من هيهنا تبيّن لک سرّ ما تسمع المصنّف ـ دام بقائه ـ في توجيه كلام رئيس الصناعة دفاعاً لما اعترض عليه الخيّام ـ حيث إنّه ذهب إلى أنّه ـ تعالى قدسه ـ ليس بمضافٍ و ذلک على خلاف ما عليه غيره؛ بأنّه إن أُريد من المضافِ المضافُ الحقيقي فليس ذلک إلّا في الإضافة الحقيقية بل إنّه نفسها كما لايخفى؛ و إن أُريد منه المضاف المشهوري فظاهر انّه يعرض الواجب أيضاً ككونه مبدأً للعالم و صانعاً له:[6] من

---

۱. ق: الخلايق.

۲. ح: قوله.

۳. راجع، ص ۲۷۱.

۴. راجع، ص۲۷۲.

۵. راجع، ص ۲۷۲.

۶. ق: قوله: «و كلّ جائز زوج تركيبي» أقول هيهنا إشكالات:

أنّه[۱] إذ قد تحصّلت من صحفنا أنّ المجعول أوّلاً و بالذات هو نفس ذات المعلول و جوهر مهيّته و من المستبين أنّ مرتبة ذات العلّة متقدّمة[۲] في لحاظ العقل على مرتبة ذات المعلول تقدّماً بالذات. فإذن كلّ جائز فإنّه في مرتبة ذاته[۳] المجعولة و في سنخ جوهر مهيّته المبدعة تلزمه الإضافة إلى ذات الجاعل بالمجعولية و المعلولية؛ إذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلقاء شيء؛ و أمّا الجاعل فذاته متقرّرة في مرتبةٍ ليس فيها ذات المجعول؛ فإضافة الجاعلية و العلّية ليست تكتنفه في تلك المرتبة. فإذن هو في نفس مرتبة ذاته ليس تعرضها الإضافه بخلاف المجعول. فإنّ الإضافة تعتريه في نفس مرتبة الذات المجعولة و في سنخ جوهر المهيّة المجعولة.[۴]

ثمّ قال ـ دام ظلّه ـ[۵]: «و لعلّ شريكنا السالف رام ذلک حيث قال: و لا بمضافٍ» انتهىٰ كلامه الشريف بمقالته الملكية.[۶]

و لا يخفىٰ: أنّ الظاهر من هذا كون الممكنات بماهياتها مضافة إليه ـ تعالى ـ و إن اتّفق

←

منها: العقول و النفوس و هي ليست بمركّبة في الأعيان مع كونهما في ساهرة القوّة و الإمكان.

و منها: الأجناس العالية و الفصول مع عدم كونها مركّبة لا في الذهن و لا في الخارج فكيف يصحّ ذلک الحكم الكلّي؟

فأجاب عن الأوّل: «إلّا و العقل كثّره في اللحاظ التحليلي إمّا بالجنس و الفصل و بالقول.» و عن الثاني: «و إلّا بالمهيّة و الإنّية».

أقول: فلذا قيل إنّه ـ تعالى ـ بسيط قبل الذات و مع الذات؛ و أمّا كونه كذلک بعد الذات لعدم اشتماله على صفات زائدة.

و لمّا كان هيهنا مظنّة إشكال ربّما يورد على نفس مهيّة الفصول و كذلک على مهيّة الأجناس العالية و كذلک في كلّ ما ينحلّ إليه العقول و النفوس من الأجزاء العقلية فقد أجاب عن ذلک بقوله: «و إمّا بمفهومَى ما بالقوّة بحسب نفس جوهر الذات و ما بالفعل بحسب الفيضان من الجاعل.» فلذا قال ـ دام ظلّه ـ في جواب ما أورده الخيّام على الشيخ في الشفاء حيث قال فيه: «إنّه ليس بمضاف» بأنّه إن أريد من المضافِ المضافُ الحقيقي فليس ذلک إلّا في الإضافه الحقيقة لا في غيرها من الممكنات فضلاً عن القيّوم الواجب بالذات؛ و إن أُريد منه المضاف المشهوري فمن الظاهر عروضه له ـ تعالى ـ كالأوّل و الآخر و كونه صانعاً لنظام الوجود و غيرها.

۱. ق: ـ من أنّه.
۲. ق: مقدّمة.
۳. ق: ذات.
۴. ق: ـ فإنّ الإضافة تعتريه ... المهيّة المجعولة.
۵. ح: ـ ثمّ قال دام ظلّه.
۶. ق: ـ كلامه الشريف بمقالته الملكية.

لبعضها أن يكون بمرتبة ذاته مضافاً؛ و أمّا القيّوم الواجب بالذات فلايصحّ أن تـعرضه[۱] الإضافة في مرتبته و إن كانت متأخّرةً عنه.

ثمّ إنّ هيهنا وجهاً لعدم كونه ـ تعالى ـ مضافاً خطر ببالي الفاتر تصدّينا لذكـره فـي شرحنا على إيماضات.[۲]

[۱۰۵] قال: «كانت الوحدة و الهوهويّة وحدة و هوهويّة»

أقول: لمّا كان هذا[۳] ممّا زلّت فيه أقدام عقول و أقلام فحول فجدير بـنا[۴] لو فـصّلناه تفصيلاً.[۵] فنقول: إنّ ما به الوحدة[۶] بالقياس[۷] إلى ما سلبت عنه الكثرة إمّا أن يكون خارجاً عنه أم لا.[۸] فعلي الثاني إمّا أن يكون عين ما سلبت عنه الكثرة أو جزئه. فالأوّل هو الوحدة بالعرض و هو أيضاً على أقسام: الوحدة بالموضوع؛ و الوحدة[۹] بالمحمول؛ و الوحدة[۱۰] بالعرض[۱۱]؛ كما نصّ عليه الشيخ في الشفاء[۱۲] بـ«أنّ الواحد بالعرض هو أن يقال في شيءٍ يقارن شيئاً آخر انّه هو الآخر و[۱۳] انّهما واحد؛ و ذلك:

إمّا موضوع و محمول عرضي، كقولنا: «إنّ زايداً و ابن عبداللّه واحدٌ» و «إنّ زيداً و الطبيب واحد».

و إمّا محمولان في موضوع واحد،[۱۴] كقولنا: «إنّ[۱۵] الطبيب هو و ابن عبداللّه واحدٌ»

---

۱. ق: تعرضها.

۲. ح: بمقالته الملكية. فقد استبان أنّ الممكنات بأسرها بحسب سنخ حقائقها مضافة إلى مبدعها ـ جلّ و علا ـ و قد يتّفق لبعض منها أن يكون بمرتبة ذاته مضافاً إلى غيره أيضاً و هو القابل كالأعراض متضاعفة. فقد علمت أنّه بذاته لا إضافة فيه مطلقاً و إن عرضت لها تكون متأخّرةً عن تلك المرتبة، كما لايخفى على أهل الحقيقة.

۳. ق: ـ هذا.

۴. ق: بما.

۵. ح: لمّا كان هذا المرام ممّا زلّت فيه أقدام الأعلام فبالحريّ أن نبسط ضرباً من الكلام ليحيط بـه الأذكياء مـن الأنام.

۶. ق: ـ الوحدة.

۷. ح: مقيساً.

۸. ق: خارجاً عنه أو لم‌يكن.

۹. ق: ـ الوحدة.

۱۰. ق: ـ الوحدة.

۱۱. ح: بالعارض.

۱۲. ح: حسب ما إليه الإشارة في الشفاء.

۱۳. ح، ق: ـ انّه هو الآخر و.

۱۴. الشفاء: و إمّا محمولان موضوع.

۱۵. الشفاء: ـ إنّ.

إذ عرض أن كان شيء واحد طبيباً و ابن عبدالله.

أو موضوعان في محمول واحد عرضي، كقولنا: «الثلج و الجصّ واحدٌ» أي في البياض؛ إذ قد عرض أن حمل عليهما عرضٌ واحدٌ.»[١] انتهىٰ كلامه منادياً على[٢] أنّ الواحد بالعارض قسم من الواحد بالعرض؛ و القسم الثاني أيضاً على أقسام ثلاثة: أحدها الوحدة بالمناسبة[٣]؛ و ثانيها الوحدة بالاتّصال و ثالثها العددية التي هي تنقسم على قسمين: الوحدة العددية المبهمة أو الشخصية المبهمة كما الهيولى بالقياس إلى مراتب الاتّصالات و الانفصالات التي للصورة الجسمية[٤] و غير المبهمة لما عداها من الهويّات الشخصية كما لايخفىٰ؛ و ذلك بأن يقال: إذا كان ما بحسبه الوحدة عين ما سلبت عنه الكثرة التي هي له بالعرض؛ أي الشيء الذي لا يأبى عن عروض الكثرة التي هي له[٥] بالعرض[٦]؛ و الأوّل ـ أي ما بحسبه الوحدة ـ لا يخلو:

إمّا أن يكون حالة شيئين عند شيئين كنسبة الربّان إلى السفينة و الملك إلى المدينة؛ لأنّه[٧] إذا لوحظت تانك النسبتان بما هما حقيقة لا تأبى[٨] عن عروض الكثرة[٩] لها سواء كانت هي[١٠] من تلقاء تكثّر[١١] إضافتها إلى غيرها أم لا[١٢]؛ و إن كانت هي هي في الواقع نفس تينك النسبتين التي هي حالة شيئين عند شيئين[١٣] يكون ما سلبت عنه الكثرة و إن كان ما بحسبه الوحدة تلك الخصوصية؛ فيكون التغاير[١٤] بينهما بحسب الملاحظة العقلية لاعتبار خصوصية تلك الحالة و لا اعتبارها في ما بحسبه الوحدة و ما سلبت عنه الكثرة.

و إمّا أن يكون هويّة اتّصالية.

---

١. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثالثة، الفصل الثاني) ص ٩٧.
٢. ق: انتهى كلامه و هو.
٣. ق: المناسبة.
٤. ح: للصورة الجرمية.
٥. ق: ـ له.
٦. ح: + له.
٧. ح: حيث إنّه.
٨. ح: غير آبية.
٩. ح: كثرة.
١٠. ق: ـ هي.
١١. ق: تكثرا.
١٢. ق: أم لها.
١٣. ق: ـ عند شيئين.
١٤. ق: المغايرة.

و إمّا أن يكون اللا مشاركة الشخصية[١] فيه.

و على التقديرين يكون ما سلبت عنه الكثرة هو بعينها ما بحسبه الوحدة.

مثلاً إنّ الهويّة الاتّصالية بما هي حقيقةٌ مّا[٢] سلبت عنه الكثرة المقدارية هو ما سلبت عنه الكثرة، و بما هي تلک الحقيقة من الهويّة الاتّصالية فما بحسبه الوحدة؛ فيكون ما سلبت عنه الكثرة هو ما بحسبه الوحدة في الواقع، كما لايخفىٰ.

و إنّ الوحدة العددية كالإنسان مثلاً فإنّه بما هو حقيقةٌ مّا غير آبية عن الكثرة ـ و لو بالعرض ـ يكون ما سلبت عنه الكثرة، و بما لا تكثّر فيها بحسبها يكون واحدة بالعدد.

و إنّه يصحّ اجتماع الوحدة الشخصية و الوحدة الاتّصالية في هويّة مقدارية بخصوصه باعتبارين؛ و كون الوحدة في أحدهما تابعةً لسلب الكثرة لاينافي تعاكسَ الأمر في الآخر؛ و ذلک لأنّ[٣] ما به الوحدة في الهويّة الشخصية لما كان هو اللامشاركة الشخصية فيها؛ فيلزمها الوجود[٤] ـ أعني الوحدة الشخصية ـ و ذلک على خلاف ما بحسبه الوحدة في الوحدة الاتّصالية ـ أي[٥] الهويّة الاتّصالية ـ فيكون سلب الكثرة التي لها بالعرض بما هو هويّة اتّصالية؛ فتكون[٦] هي بعينها ما سلبت عنه الكثرة باعتبار أنّها حقيقة لاكثرة فيها بحسب الأجزاء و ان كان ما بحسبه[٧] الوحدة فيها هو نفس حقيقتها التي هي الكمّية الاتّصالية.

و ذلک على ما قال صاحب التحصيل فيه:[٨] «إنّ الكثرة قد تكون[٩] بالعرض[١٠] و قد تكون[١١] بالطبع؛ و الكثره بالطبع حيث لايمكن أن يكون[١٢] الأوّل ثانياً و الذي بالعرض هو[١٣] الذي يصحّ أن يجعل الأوّل ثانياً و الثاني أوّلاً؛[١٤] و الكثرة بالعرض هو بالحقيقة ليس

---

١. ح: اللاتشارک الشخصي.
٢. ح: ـ ما.
٣. ح: و ذلک حيث إنّ.
۴. ح: اللاتشارک الشخصي فيه فيلزمه الوجودية.
۵. ح: أعني.
۶. ق: فيكون.
٧. ق: + حقيقة.
٨. ح: و ذلک على نصّ ما عليه صاحب التحصيل بقوله.
٩. ق: قد يكون.
١٠. في بعض نسخ التحصيل: بالفرض.
١١. ح، ق: قد يكون.
١٢. ح، ق: أن يصير.
١٣. ح، ق: ـ هو.
١۴. ق: و الذي بالعرض هو الذي يصحّ هذا.

بكثرةٍ[1] و لكنّه يمكن أن تفرض[2] فيها كثرة؛ و حيث لايكون كثرة[3] بالطبع لايكون كثرة بالفعل و حيث لايكون كثرة بالفعل لايكون فيه[4] معنى التناهي و اللاتناهي إلّا بالفرض.[5]»[6] هذا كلامه.

و القسم الثالث أيضاً على أقسام ثلاثة؛ لأنّ[7] ما بحسبه الوحدة فيه لمّا كان غير ما سلبت عنه الكثرة و غير خارج عنه:

فإمّا أن يكون تمامَ حقيقتها.

أو جزءاً منها مشتركاً.

أو مختصّاً.

فالأقسام ثلاثة و إن كان كلّ منها يصحّ أن يكون واحدةً بالعدد ولكن باعتبار آخر و هو أن يأخذ كلّ منها بحسب نفسه مع قطع النظر عن أفراده. مثلاً إذا كان الحيوان ما سلبت عنه الكثرة العرضية بما هو حقيقه من الحقائق من تلقاء عدم التشارک فيها فيكون ما به[8] الوحدة هو هو بعينه؛ فيكون سلب تلک الكثرة لتلک الحقيقة المخصوصة بما هي حقيقةٌ مّا هو بعينه نفس تلک الحقيقة المخصوصة بما هي حقيقة مخصوصة.

لست أقول: إنّ ما سلبت عنه الكثرة هو الحقيقة المطلقة في الواقع ليتوجّه أنّهما متغايران،[9] بل أقول: إنّه هي بحسب الواقع و إن قطع النظر عن[10] الخصوصية؛ و الفرق بين عدم الخصوصية و بين ملاحظتها و[11] رعايتها بيّن.

و[12] الحاصل: انّ وجوب الوجود الذي هو تأكّد الوجود بصرافة ذاته لايقتضي الكثرة و إلّا لتحقّقت بدون الوحدة؛ فلا محاله تكون مقتضيةً للوحدة و إلّا لكانت إمّا مقتبسة عن

---

۱. ح، ق: و الكثرة بالعرض ليس بالحقيقة كثرة.

۲. التحصيل: أن يفرض؛ ح: أن تعرض.

۳. التحصيل: و حيث لايكون ترتيب.

۴. التحصيل: ـ فيه.

۵. ح، ق: ـ إلّا بالفرض.

۶. التحصيل، ص ۳۷۰.

۷. ح: حيث.

۸. ح: ما بحسبه.

۹. ح: ليتوجّه إليه القول بتغاير.

۱۰. ق: من.

۱۱. ح: ـ ملاحظتها و.

۱۲. ق: أو

غيره الذي لا اقتضاء له و إمّا عن غيره بحسب اقتضائه ـ تعالى ـ له؛ ففيه المطلوب؛ فتكون وحدته من لوازم سلب الكثرة؛ و أمّا صرف ذات ما عداه و إن لم‌يقتض الكثرةَ لايلزم اقتضاؤه الوحدةَ.

فقد بان: أنّ الوحدة من لوازم سلب الكثرة الذي هو ما بحسبه الوحدة في الوحدة العددية من تلقاء استناده إليه ـ تعالى ـ و أنّ الأمر في ما عدا الوحدة العددية فعلى عكس هذه الشاكلة؛ لأنّ سلب الكثرة الاتّصالية من الهويّة المقدارية من لوازم الوحدة الاتّصالية و إن كان ما به الوحدة عينَ ما سلبت عنه الكثرة.

و قس على ذلک أمر الوحدة بالمناسبة[1] و ذلک على خلاف ما إذا كان المسلوب عنه الكثرة أنواعاً مندرجةً تحته؛ لأنّ[2] تلک المتكثّرات كثيرة بالنوع[3] بالفعل مسلوب عنها الكثرة الجنسية؛ فيكون ما بحسبه الوحدة هو الوحدة الجنسية؛ و قس عليه أمر الوحدة النوعية و الفصلية.

فقد انصرح:[4] أنّ سلب الكثرة من لوازم الوحدة في ما عدا الوحدة[5] العددية و أمّا الوحدة فيها فمن[6] لوازم سلب الكثرة كالوحدة الشخصية.

لست أقول: إنّه من لوازم سلب الكثرة الذي هو لذلک الشيء الواحد بالذات من حيث[7] الذات.

بل أقول:[8] إنّ سلب تلک الكثرة التي له بالحقيقة إنّما يكون[9] من تلقاء غيره من وحدته القيّومية الوجوبية.[10]

و بالجملة:[11] كما أنّ الوجود و غيره من الصفات الكمالية للمهيّات الإمكانية من حيث

---

۱. ح: ـ و الحاصل ... بالمناسبة.
۲. ح: حيث إنّ.
۳. ح: المتكثّرات بالكثرة النوعية.
۴. ح: فقد استبان من تضاعيف الكلام.
۵. ق: لوحدة.
۶. ح: فهي من.
۷. ح: بالذات بحسب.
۸. ح : + حسب ما أفيد.
۹. ح: إنّما هو.
۱۰. ح: من الوحدة القيّومية تعالى سلطانه.
۱۱. ح: + انّه.

استنادها[۱] إليه ـ تعالى ـ فتكون[۲] وحدتها من لوازم سلب الكثرة الذي يكون لها من حيث استنادها[۳] إلى تلك الوحدة الحقّة[۴] من كلّ جهة.

بل أقول: الأمر كذلك قولاً مرسلاً في مطلق الوجود؛ فيكون الكثرة فيها بالذات؛ فلذا قيل:[۵] إنّ الوحدة من لوازم سلب الكثرة فيه ـ تعالىٰ قدسه ـ لاغير؛ و ذلك حيث إنّ ذلك السلب بالذات يصدق عليه بنفس ذاته[۶] لا غيره.

و من الوحدة وحدة شخصية[۷] قائمة بذاتها تنبعث[۸] منها ساير الوحدات؛ فتكون[۹] واحدةً و وحدةً باعتبارين[۱۰] و لو كان ذلك بالتسمية؛ و أمّا في ما عداه ـ تعالى ـ فإنّما يكون[۱۱] من تلقاء غيره؛ فتكون الوحدة فيه ـ تعالىٰ ـ[۱۲] من لوازم سلب الكثرة بالذات بحسب الذات؛ و أمّا في ما عداه من الهويّات الشخصية[۱۳] يكون من لوازم سلب الكثرة بالذات[۱۴] لا بحسب الذات.[۱۵]

و من هيهنا[۱۶] اضمحلّ كثير من التشكيكات الناشية عن قلّة البضاعة و كثرة الوقاحة:[۱۷]

منها: ما يتراأىٰ من[۱۸] التدافع بين انحصار كون الوحدة فيه ـ تعالىٰ ـ من لوازم سلب الكثرة و بين عدم انحصاره فيه.

و منها: ما عليه شيخ أتباع الإشراقيّين[۱۹] من كون الوحدة بالمناسبة إمّا داخلة تحت

---

۱. ح: للمهيّات الجوازية بحسب الاستناد.
۲. ق: فيكون.
۳. ح: من تلقاء الاستناد.
۴. ح: + النورية و من هيهنا تبيّن سرّ ما نسمع.
۵. ح: ـ من كل جهة ... قيل.
۶. ق: ـ قدسه ... ذاته.
۷. ح: و انّ من الوحدة الشخصية وحدة.
۸. ق: تنعث.
۹. ق: فيكون.
۱۰. ح: باعتبار.
۱۱. ح: و أمّا في ماعداه فإنّما هو.
۱۲. ح: فيه جلّ و علا.
۱۳. ق: ـ الشخصية.
۱۴. ق: ـ بالذات.
۱۵. ح: + فقد استبان انّ الوحدة من لوازم سلب الكثرة الذي هو ما بحسبه الوحدة في الوحدة العددية من تلقاء الاستناد إلى الواحد الحقّ ـ تعالى قدسه ـ و انّ الأمر في ما عدا الوحدة العددية فعلى عكس هذه الشاكلة، حيث إنّ سلب الكثرة الاتّصالية عن الهويّة المقدارية من لوازم الوحدة الاتّصالية و إن كان ما بحسبه الوحدة عين ما سلبت عنه الكثرة؛ و قس عليه أمر الوحدة بالمناسبة.
۱۶. ح: و بسطوع شمس الحقّ عن هذه الآفاق.
۱۷. ح: قلّة البضاعة أو كثرة النفاق.
۱۸. ح: ـ ما يتراأى من.
۱۹. ح: ما عليه الشيخ السهروردي.

الوحدة الذاتية أو العرضية؛ و ذلک لأنّ[1] مطلق النسبة نظراً[2] إلى تينک النسبتين إمّا ذاتي و إمّا عرضي. فعلي الأوّل إمّا وحدة بالجنس أو النوع أو الفصل؛[3] و على الثاني إمّا بالعارض أو المحمول أو الموضوع؛ و من البيّن[4] أنّه ليس وحدة اتّصالية و لا عددية.

وجه الدفع:[5] انّ تينک النسبتين بما هما حقيقة غير آبية عن عروض الكثرة لهـا مـا سلبت عنه الكثرة و بما هما تانک النسبتان ما بحسبه الوحدة.

فإن قلتَ: إنّ تينک النسبتين لمّا تكثّرتا[6] في الواقع تكثّراً شخصياً أو نوعياً يكونان ممّا سلبت عنه الكثرة بما بحسبه وحدتهما؛ أي[7] النسبة المطلقة و انّها لمّا كانت غيرهما ـ سواء كانت ذاتيةً لهما أو عرضيةً ـ فتدخل[8] الوحدة بالمناسبة تحت أحد تلک[9] الأقسام و ذلک على ما نصّ عليه العلّامة الدواني[10] بقوله: «و يرد على كلام الشيخ أنّ وحدة النسبتين إن كان لماهيتهما أو لذاتي من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية أو النوعية أو الفصلية؛ و إن كان لأمرٍ[11] خارجٍ فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض؛ و على الوجهين لايصحّ جعله قسماً برأسه من أقسام الواحد بالذات.» انتهىٰ كلامه.[12]

قلتُ: لعلّ هذا الإيراد قد نشأ عن عدم رعاية الاعتبارات و ملاحظة الحيثيات التي تدور رحىٰ الحكمةِ عليها.[13]

بيان ذلک:[14] انّ المعتبر في الوحدة بالمناسبة كون ما سلبت عنه الكثرة تانک النسبتان لا[15] بما هما هما، بل بما[16] انّهما[17] حقيقةٌ مسلوب عنها الكثرة مع عدم إبائها من حيث[18]

---

۱. ح: و ذلک حيث إنّ.
۲. ح: بالقياس.
۳. ق: ـ أو الفصل.
۴. ح: من المستبين.
۵. ح: + قد علمت سابقاً.
۶. ح: لمّا كانتا متكثّرتين.
۷. ح: أعني.
۸. ح: فيلزم دخول؛ ق: فيدخل.
۹. ح: هذه.
۱۰. ح: على ما نصّ عليه بعض الأجلاء.
۱۱. ق: و إن كانت كما مرّ.
۱۲. ق: ـ انتهى كلامه.
۱۳. ح: قلت: إنّک ذهلت عن رعاية الاعتبارات و ملاحظة الحيثيات التي لو لم‌تراعي لينهدم بنيان الحكمة بأسره و جُدران الفطرة بأُسّه أما علمت.
۱۴. ح: ـ بيان ذلک.
۱۵. ق: له.
۱۶. ح: ـ بما.
۱۷. ق: إنّما.
۱۸. ح: عدم إبائها بحسب.

حقيقتها عنها و أمّا ما[1] بحسبه الوحدة فيها فهو تانک النسبتان بحسب حقيقتهما بما هما هما.

و بعبارةٍ أُخرى: انّ ما سلبت عنه الكثرة فيها هو تانک النسبتان بما هما حقيقة من الحقائق التي لا تأبى عن عروض عدّة كثرة لها من النسب المدبّرية و الفاعلية و الشرطية و المعدّية و غيرها؛ و أمّا ما بحسبه وحدتهما فهو[2] تانک النسبتان بما هما نسبتان تدبيريتان؛ فيكون ما بحسبه الوحدة عين ما سلبت عنه الكثرة في الواقع و[3] بحسب الذات و الواقع و إن لم تراعى خصوصيتها[4] في واحد[5] منهما.[6]

و لعلّ هذا المحقّق[7] قد خلط بين ما سلبت عنه الكثرة و ما بحسبه الوحدة فيها و بينهما في الوحدة الأُخرىٰ زعماً منه أنّ ما سلبت عنه الكثرة هو تانک النسبتان المخصوصتان بما هما هما و ما بحسبه[8] الوحدة بينهما هو مطلق النسبة التدبيرية. فقال ما شاء كيف شاء تباعاً للشيخ العارف المقتول ذهولاً عن أنّه يصحّ أن تجتمع جهات الوحدة و سلوب الكثرة في ذاتٍ مّا باعتباراتٍ شتّىٰ.

مثلاً: إنّ تينک النسبتين بما هما حقيقة غير آبية عن[9] الكثرة يكون[10] ما سلبت عنه الكثرة بما هما هما؛ فيكون هو هو ما بحسبه[11] الوحدة الوحدة[12] بالمناسبة؛ و أمّا إذا كانتا بما هما هما ما سلبت عنه الكثرة و مطلق النسبة ما بحسبه وحدتهما يكون تحت الوحدة الذاتية أو العرضية؛ و المصنّف على محاذاة رئيس الصناعة لاينكر[13] ذلک أصلاً؛ و إن أشار إليه الشيخ في الشفاء[14] بقوله: «لكن الواحد الذي بالذات منه واحد بالجنس و منه واحد

---

۱. ق: ـ ما.

۲. ح: هو.

۳. ق: ـ في الواقع و.

۴. ح: خصوصيتهما.

۵. ح: واحدة.

۶. ح: + و إنّ بعض الأجلّاء مع علوّ قدره بين الأذكياء.

۷. ح: ـ و لعلّ هذا المحقّق.

۸. ق: و ما به.

۹. ق: من.

۱۰. ق: تكون.

۱۱. ق: هو هو ما به.

۱۲. ق: ـ الوحدة.

۱۳. ق: و المصنّف ـ دام تعليمه ـ و الشيخ في الشفاء لعلّهما لاينكران.

۱۴. ح: شفائه.

بالنوع ـ و هو الواحد بالفصل ـ و منه واحد بالمناسبة.»[۱] هذا كلامه.[۲]

ثمّ إنّه ـ دام ظلّه ـ[۳] قد أشار إلى جملة ما فصّلناه لک[۴] بقوله: «و الذي ساهمنا في هذا العلم من قبل قد تولّى البسط في الشفاء بقول مستوٍ موزون فيه المتفلسفون[۵]».[۶]

و بالجملة: انّ من تشمّر في إيقان هذا المرام ثمّ اعترض على رئيس مشّائية الإسلام بأنحاء هذا الكلام فبالحريّ أن يكون ناشياً عن غواية اسكندر فكره تيهَ الظلمات متطلّباً بنظر البصيرة بزعمه لعين الحيوة؛ و أمّا أصحابه الذين قد اقتدوا به فـ﴿ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَ كَانُوا لايَسْتَطِيْعُونَ سَمْعاً ﴾[۷]؛ فبالحريّ انّه إذا هبّت عواصف الموت الطبيعي عليهم هبّاً فيكشف عنهم الغطاء كشفاً؛ فيكون بصرهم اليوم حديداً[۸] حسب ما ينادي عليه لسان الحال بما قال الرئيس:[۹]

سجعتْ و قدكشف الغطاء فأبصرتْ   ما ليس يدرک بالعيون الهجّع[۱۰]

ثمّ[۱۱] إن تدبّرتَ في ما آتيناک[۱۲] تارةً أُخرىٰ لعلمتَ أنّه يصحّ كون[۱۳] الوحدة الشخصية تدخل تارةً تحت الوحدة العددية و تارةً[۱۴] تحت الوحدة العرضية و تارةً أُخرىٰ[۱۵] تحت الوحدة الذاتية؛ و ذلک على أن يكون[۱۶] تمام الهويّة الشخصية ما سلبت عنه الكثرة بما لاتشاركَ للكثرة الشخصية فيه و هو هو بعينه؛ و أمّا إذا كانت هي ما سلبت عنه الكثرة بحسب ما لها من الاستناد إلى الواحد الحقّ تكون[۱۷] داخلةً تحت الوحدة بالعارض.

---

۱. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثالثة، الفصل الثاني) ص ۹۷.
۲. ح: + و إنّ شيخ العرفاء مع بعض الأجلاء و غيرهما لمّا اعترضوا عليه [أي على الشيخ الرئيس]؛ ق: ـ هذا كلامه.
۳. ح: ـ ثمّ إنّه دام ظلّه.
۴. ح: فقد أشار إلى جملة ما يتوجّه عليهم.
۵. ق: ـ المتفلسفون.
۶. راجع، ص ۲۷۵.
۷. الكهف / ۱۰۱.
۸. اقتباس من كريمة: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنْکَ غِطَائَکَ فَبَصَرُکَ الْيَوْمَ حَدِيْدٌ ﴾ ق / ۲۲.
۹. في قصيدته المعروفة بالعينية.
۱۰. ق: ـ و بالجملة ... الهجّع.
۱۱. ق: و.
۱۲. ح: ـ في ما آتيناک.
۱۳. يصحّ أن تكون.
۱۴. ح: و أُخرى.
۱۵. ق: ـ أُخرى.
۱۶. ح: و ذلک بأن يكون.
۱۷. ح: فتكون.

و كذا الأمر في ما إذا كان ما بحسبه الوحدة التشخّص أو الانتساب إليه و ما سلبت[١] عنه[٢] الكثرة هو الطبيعة المعروضة له أو المنسوبة[٣] إليه؛ و ذلک علی خلاف ما إذا كان الهويّة الشخصية ما سلبت عنه الكثرة بحسب ما لها من العوارض المشخِّصة؛ لأنّ[۴] ما بحسبه الوحدة ذاتي[۵] لِما سلبت عنه الكثرة.

فإن قلتَ:[۶] يلزم حينئذٍ زيادة أقسام الوحدة الذاتية على ثلاثة و هو:[٧] الوحدة بالجنس و الفصل و النوع؛ و ذلک لكون العوارض المشخِّصة للهويّة الشخصية غير داخلة[٨] تحت شيء منها و إلّا لكانت محمولةً عليه.[٩]

قلتُ: إنّ حصرَ الوحدة[١٠] الذاتية ـ أعني كون ما بحسبه[١١] الوحدة بعض ما سلبت عنه الكثرة ـ في ثلاثة مبنيٌّ على أنّ المراد من الذاتي ما هو الجزء المحمول ـ سواء كان مشتركاً أو مختصّاً ـ و من البيّن أنّها ليست كذلک.[١٢]

فإن قلتَ: إنّ في المقام إيراد[١٣] آخر و هو أنّ الوحدة بالمناسبة يصحّ كونها[١۴] تحت الوحدة العددية و ذلک على أن يكون ما سلبت عنه الكثرة و ما بحسبه الوحدة في الأُولىٰ[١۵] هو تمام ذات النسبتين و إن قطع[١۶] النظر عن خصوصيتها على الأوّل دون الثاني و إن كان هو هو بعينه في الواقع كالإنسان[١٧] في الوحدة العددية.

لا يقال: إنّ ما بحسبه الوحدة في الوحدة بالمناسبة هو[١٨] تناسب المتناسبين في نسبة

---

١. ق: سلب.
٢. ق: منه.
٣. ح: المنتسبة.
۴. ح: العوارض المشخّصة و ذلک حيث إنّ.
۵. ح: ذاتياً.
۶. ح: + إنّه.
٧. ح: ـ و هو.
٨. ح: الوحدة الجنسية و النوعية و الفصلية؛ و ذلک حيث إنّ العوارض المشخّصة للشخص ليست داخلة.
٩. ح: + ليس فليس.
١٠. ق: الوجوه.
١١. ق: الوحدة الذاتية أي ما بحسبه.
١٢. ح: و من المستبين أنّها ليست محمولة.
١٣. ح: إشكال.
١۴. ح: يصحّ أن تكون.
١۵. ق: + و.
١۶. ح: و إن عزل.
١٧. ح: كما الإنسان.
١٨. ق: ـ هو.

مخصوصة[۱] تدبيرية مثلاً لا على أن يكون هي ما بحسبه وحدتهما ليتوجّه إليه أنّها[۲] إمّا ذاتية لهما أو عرضية؛ فلايكون ما بحسبه الوحدة عين[۳] ما سلبت عنه الكثرة، بل على أن يكون ما بحسبه الوحدة هو ذات المنتسبين بوساطة[۴] عروض التناسب لهما؛ و ذلک على أن يكون ذلک العروض مصحّحاً لأن يكونا ما بحسبهما[۵] الوحدة لا أن يكون ذلک العروض ما بحسبه الوحدة و مع قطع النظر عن[۶] ذلک العروض يكونان ما سلبت عنه الكثرة.

لأنّا نقول: إنّ ذلک الاعتبار لمّا كان زائداً على تينک الذاتين في الواقع فيتوجّه إليه الأقسام، كما لايخفىٰ على الأعلام.[۷]

قلت: إنّک[۸] قد علمت الفرق بين ما بحسبه الوحدة في الوحدة العددية و بينه في الوحدة بالمناسبة بأنّه في الأوّل عبارة عن[۹] تلک الحقيقة التي سلبت عنها الكثرة بما أنّها غير مشارک فيها في قوام حقيقة ذاتها و تمام جوهرها؛[۱۰] و في الثاني عبارة عن[۱۱] تلک الحقيقة بما أنّها الحالة النسبية لشيئين عند شيئين؛ فلذا سمعت[۱۲] أنّ[۱۳] الوحدة من لوازم سلب الكثرة في الأوّل و بالعكس في الثاني؛ و لمّا كان ذلک السلب ـ أي كون ذلک الشيء غير مشارک فيه بإزاء ذات ذلک الشيء كالإنسان مثلاً ـ يكون ما بحسبه الوحدة عينَ ما سلبت عنه الكثرة، و إليه أشار بقوله ـ دام تعليمه ـ:[۱۴] «و إن كان سلبها عن تمام الذات بحسب أنّها في حدّ نفسها مستميزة عن غيرها غير مشارک فيها في قوام التجوهر و التقرّر. فالواحد واحد بالعدد و الوحدة وحدة عددية؛ فإن كان[۱۵] الواحد في وحدته

---

۱. ق: ـ مخصوصة.
۲. ح: ليتوجّه إليه القول بأنّها.
۳. ق: بين.
۴. ق: بوسيلة.
۵. ق: ما تحتهما.
۶. ق: من
۷. ق: ـ كما لايخفى على الأعلام.
۸. ق: ـ إنّک.
۹. ق: ـ عبارة عن.
۱۰. ق: ـ و تمام جوهرها.
۱۱. ق: ـ عبارة عن.
۱۲. ق: عند شيئين .فإذن قيل
۱۳. ق: عند.
۱۴. ح: و إليه الإشارة بقول المصنّف دام ظلّه.
۱۵. ق: ـ كان.

العددية بحيث[۱] يأبى[۲] بنفسه أن تتشارک فيه هويّات[۳] فوق واحدة يكون هو الطباع المشترک بينها اشتراكاً حملياً فهو[۴] الواحد بالشخص.»[۵]

[۱۰۶] قال: «إذن[۶] إنّما فعليتها استعدادية»

أقول: يعني أنّ الهيولىٰ و إن كانت جوهراً في ذاته لكنّه لمّا كان معنى عامّاً لايصير سبباً لتحصّلها؛ لعدم كونه بعمومه متحصّلاً؛ فبالحريّ أن لايكون سبباً له ما لم يكن هنالک فصل؛ و تخصّصه و فصله انّه مستعدّ لكلّ شيء و ليس ذلک إلّا القوّة لا التحصّل؛ فلاتكون[۷] الهيولىٰ باعتبار جوهر ذاتها متحصّلةً بالفعل ما لم يطرء عليها حقيقة من خارج فيصير بذلک بالفعل؛ و لايلزم من ذلک أن تكون الهيولىٰ معدومةً صرفةً ـ على ما عليه ظنّ الإشراقيّين ـ بل موجودة متحصّلة بالصورة و إن لم‌تكن متحصّلةً بالذات؛ لكون فعليتها عين الاستعداد.

و إذا علمت هذا لظهر لک مآرب أُخرىٰ:

منها: ما أشار إليه في أصل الكتاب من كون وحدتها الشخصية مبهمةً نظراً إلى مراتب الصورة و تشخّصاتها بالعرض.

و منها: دفع نقضٍ أورده الإشراقيّون على المشّائيّين بلزوم شعورها لذاتها لكون وجودها بالفعل مجرّدةً عن الهيولىٰ و إلّا لزم التسلسل ذهولاً عنه أنّ العلم حقيقته حضور الموجود المجرّد بالفعل له.

و منها: مسلک إثبات القوّة و الفعل في إثباتها مع عدم ورود الانتقاض بالجواهر المجرّدة ـ نفوساً كانت أو عقولاً ـ كما صوّرناه، و سيأتي أيضاً غير بعيد على نمط مزيد.

---

۱. ق: ـ بحيث.
۲. ق: تأبى.
۳. ق: هويّتان.
۴. ق: و هو.
۵. راجع، ص ۲۷۴.
۶. تقويم الإيمان: إذ.
۷. ق: فلايكون.

[۱۰۷] قال: «و إن كانت وحدتها العددية تلك ليست»

أقول: يعني أنّ المهيّة من حيث هي لمّا لم‌تكن إلّا هي؛ فلاتكون[1] واحدةً و لا كثيرةً و لا شيئاً من العوارض و إن كانت في الواقع واحدةً أو كثيرةً.

ثمّ إنّ تلك المهيّة بما هي هي لمّا كانت مدركةً للذهن تكون موجودةً فيه لا بحسبه؛ لأنّ للعقل أن يعزل النظر عن إدراكه له[2]؛ فليتدبّر.

[۱۰۸] قال: «و جوهرياتها»

أقول: إلى ذاتياتها و إنّما قلنا ذلک لأنّ للجوهر إطلاقات بحسب الاشتراک حيث:

يقال تارةً لذات كلّ شيء كالإنسان و البياض.

و يقال تارةً لكلّ موجود لذاته لايحتاج في الوجود إلى ذاتٍ يقارنها حتّى يكون بالفعل؛ و هذا معني قولهم: «الجوهر قائم بذاته.»

و يقال تارةً لما كان بهذه الصفة و كان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه.

و يقال تارةً لكلّ ذات موجودة وجوده ليس في محلٍّ.

و يقال تارةً لكلّ وجودٍ ليس في موضوع؛ و على هذا اصطلاح الفلاسفة و القدماء منذ عهد أرسطاطاليس في استعمالهم لفظَ الجوهر؛ و قد تقدّم الفرق بين الموضوع و المحلّ؛ فيكون معني قولهم: «الموجود لا في موضوع» الموجود غير مقارن الوجود بمحلٍّ قائم بنفسه بالفعل تقوم له؛ و لا بأس بأن يكون في محلٍّ فليس في موضوع.

فكلّ موجود و إن كان كالبياض و الحرارة و الحركة فهو جوهر بالمعنى الأوّل؛ و المبدأ جوهر بالوجه الثاني و الرابع و الخامس، و ليس جوهراً بالمعني الأوّل؛ و المبدأ جوهر بالوجه الثاني و الرابع و الخامس، و ليس جوهراً بالمعني الأوّل و الثالث؛ و الهيولیٰ جوهر بالمعني الرابع و الخامس، و ليس جوهراً بالمعني الثاني و الثالث؛ و الصورة جوهر بالمعنى

---

۱. ق: فلايكون.
۲. ق: فله.

الأوّل و الخامس، و ليس جوهراً بالمعنى الثاني و الثالث و الرابع.[١]

[١٠٩] قال:[٢] «في هذه الصناعة لا من المعقولات»

أقول: تفصيل الكلام في المرام هو[٣] أنّ في المعقولات الثانية إصطلاحين:

أحدهما: الإلهي.

و ثانيهما: الميزاني.

لأنّها[٤] على الأوّل هي[٥] ما يكون عارضاً[٦] لمعقولٍ يكون لوجوده الذهني مدخل في عروضها له[٧] لا على أن يكون ذلك قيداً للموصوف و جزءاً منه، بل على أن تكون مناطية ذلك العروض الذهني هي الظرفية لا غير، و أنّ الوحدة و الكثرة عروضهما للأشياء إنّما في العقل بما هي موجودات عقلية؛ أي تكون وجوداتها الذهنية داخلةً فيها لاتّصافها بهما، بل بما هي أنّ تلك المهيّات في وجودها الذهني معروضة لهما.

و أمّا المعقولات الثانية على الاصطلاح الثاني ما يكون عارضاً لمعقولاتٍ أولىٰ بشرطية وجوداتها الذهنية فيها و دخولها فيها لا مجرّد الظرفية؛ و إليه الإشارة بقوله ـ دام ظلّه ـ: «بحسب خصوص وجودها في الذهن و من حيث حالها في تقرّرها الذهني».[٨،٩]

و إذا استقرّ على عرش ذهنك لعرفت[١٠] أنّ الوحدة و الكثرة ليستا من المعقولات الثانية

---

١. ح: ـ «قال إذن إنّما فعليتها استعدادية»... و الرابع. ٢. ح: قوله.
٣. ق: ـ تفصيل الكلام في المرام هو. ۴. حيث إنّ المعقولات الثانية.
۵. ق: ـ هي. ۶. ق: عارضة.
٧. ح: في العروض. ٨. راجع، ص ٢٧۶.
٩. ق: لأنّها على الأوّل ما يكون عارضةً لمعقولٍ يكون لوجوده الذهني مدخل في عروضها له لا جرو [كذا في المتن] منه فيكون حينئذٍ الذهن ظرفاً لعروضه بمدخلية وجوده الذهني و عروض الوحدة و الكثرة للأشياء إنّما هو في العقل لا بما هي موجودات عقلية؛ أي تكون وجوداتها الذهنية داخلة فيها لاتّصافها بهما بل بما هي انّ تلك المهيّات في وجودها الذهني معروضة لهما. و انّهما على الثاني ما يكون وجودها الذهني داخلاً في معروضها لا مجرّد الظرفية.

و الحاصل: انّ المشروطة بشرط الوصف يشبه أن تكون من هذا القبيل و مادام الوصف من ذلك القبيل؛ و قد أشار المصنّف دام ظلّه إلى هذا الاصطلاح. ١٠. ق: أقول: و إذا تقرّر هذا فنقول.

بحسب هذا الاصطلاح لعروضهما نفس مهيّات الأشياء و إن كان ذلک في الذهن[۱] و قس عليه الوجودَ و أضرابَه.

و أمّا الجنسية و الفصلية و الكلّية و الجزئية فيشبه أن تكون[۲] من ثواني المعقولات بحسب هذا الاصطلاح لمدخلية الوجودات الذهنية لمعروضاتها و شرطيتها في عروضها لها.

و قد أشار إلى جملة ذلک بهمينار في التحصيل:[۳] «انّ[۴] الشيء من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولىٰ؛ و حكمه حكم الكلّي و الجزئي و الجنس و النوع. فليس في الموجودات موجود هو[۵] شيء، بل الموجود إمّا إنسان أو فلک أو غيرهما، و يلزم[۶] معقوليته[۷] أن يكون شيئاً؛ و كذلک الذات و كذلک الوجود بالقياس إلى أقسام الذات.[۸]»[۹]

[۱۱۰] قال:[۱۰] **«ليس بين الوحدة و الكثرة تقابل جوهري»**

أقول: الحاصل[۱۱] انّه ليس بين الوحدة و الكثرة تقابل ذاتي؛ إذ لو كان لكان[۱۲] إمّا بالإيجاب و السلب أو العدم و القُنية أو التضادّ أو التضايف؛ و التوالي بأسرها باطلة؛ لاستحالة كون[۱۳] أحد المتقابلين مقوِّماً للآخر، و الوحدة مقوِّمة للكثرة لا مغنية لها؛ فلايكون بينهما تقابل ذاتي، بل تقابل عرضي، كما أشار إليه[۱۴] بقوله: «بل تقابلهما بالعرض من حيث إضافيتهما»[۱۵] و ذلک على محاذاة ما عليه الشيخ بقوله: «و[۱۶] ليس

---

۱. ق: النين.
۲. ق: يكون.
۳. ق: و قد أشار إلى جملة ذلک صاحب التحصيل.
۴. التحصيل: ـ انّ.
۵. التحصيل: هي.
۶. التحصيل: أو فلک؛ ثمّ يلزم.
۷. ق: معقولية؛ التحصيل: معقولية ذلک.
۸. التحصيل: إلى أقسامه.
۹. التحصيل، ص ۲۸۶.
۱۰. ح: قوله.
۱۱. ح: و بالجملة.
۱۲. ح: إذ لو كان بينهما تقابل كذلک لكان تقابلهما.
۱۳. ح: أن يكون.
۱۴. ح: على ما إليه الإشارة.
۱۵. راجع، ص ۲۷۶.
۱۶. ح: من حيث إضافيتهما و يقول رئيس الصناعة و؛ ق: بقوله انّه.

كون الشيء[١] وحدةً و كونه مكيالاً[٢] شيئاً واحداً بل بينهما[٣] فرق؛ إذ[٤] الوحدة يعرض لها أن يكون[٥] مكيالاً كما[٦] يعرض لها أن يكون[٧] علّةً.»[٨]

فقد بان:[٩] أنّهما تحت الإضافة المشهورية من حيث معروضيتهما للإضافة الحقيقية، كما لايخفىٰ على أهل الرويّة.[١٠]

[١١١] قال: «تصحيح انّ الوحدة العددية»

أقول: لمّا فرغ المصنّف ـ دام ظلّه ـ[١١] عن الاستدلال[١٢] على أنّه[١٣] ليس بينهما تقابلٌ ذاتيٌ مطلقاً أراد[١٤] أن يشير إلى استحالة كونهما[١٥] متضادّتين؛[١٦] لامتناع[١٧] أن يتشاركا في موضوع واحد على التعقّب و الاستعقاب بما هما هما. لأنّ[١٨] زوال الوحدة الشخصية يساوق زوال[١٩] موضوعها؛ لكونها عبارةً عن نحو[٢٠] الوجود؛ فلايصحّ أن تتعقّبها[٢١] الكثرة الشخصية نظراً إلى[٢٢] ذلك الموضوع الواحد الشخصي[٢٣] و إن جاز اشتراكهما[٢٤] في موضوع واحد نوعاً أو جنساً.

و أمّا ما قاله بعضهم من: « نفي التقابل مطلقاً بينهما بأنّ اتّحاد الموضوع معتبر في

---

١. ح: ـ الشيء.
٢. ق: مكيا.
٣. ح: منهما.
۴. الشفاء: و.
۵. الشفاء: تكون.
۶. الشفاء: + أنّها.
٧. الشفاء: تكون.
٨. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثالثة، الفصل السادس) ص ١٣٠.
٩. ح: فقد استبان.
١٠. ق: ـ كما لا يخفى على أهل الرويّة.
١١. ح: ـ دام ظلّه.
١٢. ق: الدليل.
١٣. ق: أن.
١۴. ح: فأراد.
١۵. ح: أن يكونا.
١۶. ح: + على سبيل الترتيل.
١٧. ح: لاستحالة.
١٨. ح: حيث إنّ.
١٩. ح: مساوق لزوال.
٢٠. ح: لكونها هو النحو من.
٢١. ح: أن يعاقبها.
٢٢. ح: الكثرة الشخصية في.
٢٣. ح: بالشخص.
٢۴. ح: أن يشتركا.

المتقابلين مطلقاً و ليس الحال في الوحدة و الكثرة كذلك؛ لأنّ موضوع الوحدة جزء[1] موضوع الكثرة كما أنّ الوحدة جزء منها.» ففيه ما لايخفى؛ لأنّ فيه خلط أحد المسلكَين بالآخر؛ فتدبّر.

و قد يقال: فيه نظر؛ لأنّ موضوع الوحدة قد يصير موضوع الكثرة، كهيولىٰ ماء[2] الجرة إذا فرق الماء في الكيزان.

و هو أيضاً مردود؛ ضرورةَ أنّ الهيولىٰ لم تصر حينئذٍ كثيرةً بالذات، لِما بيّن في موضعه أنّها مع صورةٍ واحدةٍ واحدةٌ و مع متكثّرتها متكثرةٌ و هي باقية بذاتها الوحدانية و هويّتها الهيولانية؛ فلاتكون[3] حاملةً لوحدة ذاتها و لاكثرتها؛ و أمّا أمر الصورة الحالّة فيها فعلى نمط آخر؛ لعدم كونها حاملةً للكثرة بعد وحدتها و تكون[4] هي هي بعينها باقية، كما تقرّر في صناعة حكمة المشّائيّين.

و أيضاً المعتبر في المتقابلين مقايستهما إلى موضوع واحد لا جواز عروضهما[5] له. ألا يرىٰ أنّ الفرسية و اللافرسية متقابلان تقابلَ السلبِ و الإيجابِ مع استحالة اتّحادهما في الموضوع؟! و كذلك الحال في اُبوّة زيد و بنوّته.[6]

[۱۱۲] قال: «و أمّا الوحدة الاتّصالية فليس لها ذلك الحكم»

أقول: أي الوحدة الاتّصالية بما هي وحدة اتّصالية ليس زوالها في قوّة زوال موضوعها إلّا إذا لوحظ كونها[7] مساوقة للوحدة الشخصية.

و الحاصل:[8] انّ كلّ هويّة اتّصالية لمّا كان لها ضرب من الانبساط[9] و الامتداد المتعيّن يكون لامحالة[10] لها وحدة اتّصالية بما هي هي و وحدة شخصية. فإذا انعدمت تلك

---

۱. ق: جزو.
۲. ق: الماء.
۳. ق: فلايكون.
۴. ق: يكون.
۵. ق: عروضها.
۶. ح: ـ و أمّا ما قاله بعضهم ... اُبوّة زيد و بنوّته.
۷. ح: لوحظ أنّها.
۸. ح: و بالجملة.
۹. ق: + التعيّن.
۱۰. ق: ـ لا محالة.

الوحدة الشخصية بما هي شخصية ينعدم موضوعها، بل انعدامها في قوّة انعدامه كما علمته.

و أمّا زوال الوحدة الاتّصالية المساوقة للوحدة الشخصية يكون في قوّة زوال موضوعها بحسب تلك المساوقة من حيث الدليل[۱] الناهض[۲] على أنّ تحصّل كلّ مرتبة معيّنة[۳] من الكمّية الاتّصالية في الخارج ليس لها بدٌّ من الشخص؛ فإذا انعدمت تلك الوحدة الاتّصالية فقد انعدمت هويّتها الشخصية؛ فلايكون ذلک الامتداد المعروض لها باقياً.

و من تضاعيف الكلام قد لاح[۴] أنّه ليس بين الوحدة و الكثرة تقابل ذاتي و إن كان بين الوحدة و اللاوحدة، و[۵] الكثرة و اللاكثرة تقابلٌ كذلک؛ لا على[۶] أنّ بينهما تضادّاً ليرد عليه[۷] أنّه ليس لهما موضوع واحد بالشخص يتواردان عليه على التعقّب و الاستعقاب،[۸] بل على أنّه[۹] يكون بينهما تقابلُ السلبِ و الإيجابِ

[۱۱۳] قال:[۱۰] «و الوحدة بالنوع أو بالفصل»

أقول: يعني[۱۱] أنّ كلّ وحدة ـ سواء كانت نوعيةً أو جنسيةً ـ تكون[۱۲] بإزائها الكثرة كذلک؛ فلايصحّ اجتماعهما[۱۳] في موضوع واحد و إلّا لكان الشيء الواحد نوعاً واحداً و أنواعاً متكثّرةً على[۱۴] التعقّب و[۱۵] الاستعقاب.

على أنّ زوال الوحدة النوعية مثلاً مستلزم لزوال[۱۶] ما به تحصّلها الإشاري[۱۷] من

---

۱. ح: من تلقاء البرهان.
۲. ق: ـ الناهض.
۳. ح: بعينه.
۴. ح: و من تضاعيف الكلام ظهر.
۵. ح: + كذا.
۶. ح: تقابل كذلک لست أقول.
۷. ح: ليتوجّه إليه.
۸. ح: يتواردان عليه تعقّباً و استعقاباً.
۹. ح: بل أقول إنّه يشبه أن.
۱۰. ح: قوله.
۱۱. ح: و بالجملة.
۱۲. ق: يكون.
۱۳. ح: أن يجتمعا.
۱۴. ح: + سبيل.
۱۵. ح: أو.
۱۶. ح: يستلزم زوال.
۱۷. كذا في المتن.

الأشخاص، كما أنّ زوال الوحدة الجنسية يستلزم زوالَ التحصّلات النـوعية؛ فـلايصحّ بقاء[1] موضوع الوحدة النوعية من الهويّات الشخصية[2] و الوحدة الجنسية من الأنواع مع زوالها موضوعاً لكثرة نوعية أو جنسية و إلّا لكان هويّة واحدة[3] ذا حقيقتين متباينتين أو نوع واحد تحت جنسين متنافيين؛ و قد أشار إليه بقوله ـ الشريف ـ:[4] «بل إنّما من جهة ما انّها مساوقة في التحقّق للوحدة العددية المبهمة التحصّل و التشخّص التي هي لطـبيعة النوع أو الفصل أو الجنس[5].»[6]

[١١٤] و قوله: «فأمّا الوحدة بالمحمول أو الموضوع»

أقول: فيشير بذلك[7] إلى أنّ الواحد بالموضوع أو بالمحمول يرجع إلى كون[8] الوحدة للموضوع أو المحمول بالذات و لِما سواهما بالعرض؛ و من البيّن[9] أنّ الوحدة الذاتية لكلّ منهما لايجامع كثرتها الذاتية.[10]

و من هيهنا لاح فسادُ ما قيل:[11] إنّ الواحد بالمحمول نعت للموضوع و قائم به؛ فيجوز أن يكون ذلک الموضوع محلّاً لكثرة المحمول. مثلاً انّ زيداً في قولنا: «زيد[12] كاتب» هو هو بعينه في قولنا: «إنّه شاعر و كاتب»[13] فيصحّ توارد الكثرة بالمحمول على ما توارد عليه وحدته.

و الحاصل: انّ المحقّق الدواني ذهب إلى أنّ[14] الواحد بالمحمول يضادّ[15] كـثيره[16]؛

١. ح: أن يبقي.

٢. ح: الوحدة النوعية من الأشخاص.

٣. ح: لكان شخص واحد.

۴. ح: و إليه الإشارة بقوله.

۵. ق: + قول.

۶. راجع، ص ٢٧٨.

٧. ح: إشارة ملكية.

٨. ح: أن يكون.

٩. ح: و من المستبين.

١٠. ح: + فلايصحّ أن يتوارد الواحد بالمحمول و كثيره على موضوع واحد.

١١. ح: و من هيهنا تبيّن فساد ما تسمع.

١٢. ح: إنّ زيداً.

١٣. ح: إنّه كاتب و شاعر.

١۴. ح: بالجملة إنّه قد ذهب بعض الأجلّاء إلى صحّة القول بتضادّ.

١۵. ح: ـ يضادّ.

١۶. ق: كثيرة.

لاشتراكهما في موضوع واحد على التعقّب و[۱] الاستعقاب مع استحاله اجتماعهما فيه من جهة واحدة؛ و قس عليه الواحد بالموضوع و كثيره.[۲]

و أنت تعلم[۳] أنّ الوحدة بالمحمول[۴] وحدة بالذات له[۵] و بالعرض للموضوع؛ و قس عليه الكثرة بالمحمول[۶] بالذات و بالعرض.

فإذا صحّ أن يكون أمرٌ واحدٌ محلاًّ لكثرة المحمول و وحدته العرضيّتين لصحّ أن يكون هنالک[۷] محمول واحد محلاًّ للكثرة و الوحدة الذاتيّين.[۸]

و إن لم يرد[۹] على ذلک[۱۰] المحقّق بأنّ موضوعها ليس هو الذات وحدها بل الذات مع اعتبارٍ مّا. فما لم يتغيّر هو من هذه النسبة لايصير موضوعاً للكثرة؛ و إذا تبدّلت لم يبق ما هو الموضوع حقيقةً.[۱۱]

وجه عدم الورود:[۱۲] انّ المعتبر في وحدة الموضوع كون ذاته واحدةً و إن كانت متخالفةَ النسبة من حيث[۱۳] اتّصافها بكلّ من الأضداد. ألا يرى أنّ موضوع البياض بحسب كونه موضوعاً له[۱۴] مخالف له من حيث[۱۵] كونه موضوعاً للسواد[۱۶]؟!.

نوِّر سريرتک بهذه الأنوار و صُنها ممّن لا أهلية له من الأشرار في الأمصار و الأعصار.[۱۷]

---

۱. ح: ـ التعقّب و.

۲. ح: + و إنّک إذا نظرت بعين البصيرة كما هو الحقّ في المرام لعلمت أنّه لايتوجّه إليه هذا الكلام و ذلک حيث.

۳. ح: ـ و أنت تعلم.

۴. ح: المحمولية.

۵. ح: بالذات للمحمول.

۶. ح: المحمولية.

۷. ح: هناک.

۸. ح: + فقد استبان لک حال تحقيق هذا المحقّق المشتهر في الآفاق بعد سطوع ما هو الحقّ الحقيق إن تركت اللجاجة و النفاق و أمّا الإشكال.

۹. ح: ـ و إن لم يرد.

۱۰. ح: على هذا.

۱۱. ح: + فليس له الاتّجاه إلى دار السلام حيث.

۱۲. ح: ـ وجه عدم الورود.

۱۳. ح: متخالفة النسبة بحسب.

۱۴. ح: + إنّما بحسب استعداد مخصوص.

۱۵. ح: مخالف له بحسب.

۱۶. ح: موضوعاً للبياض.

۱۷. ق: ـ نوّر سريرتک ... الأعصار.

[۱۱۵]قال:[۱] **«مجرّد صرف الوجود بشرط سلب جميع الزوائد»**

أقول: يعني أنّ هذه المرتبة هي عين الذات الأحدية؛ و الشيخ فى الشفاء[۲] قد عبّر عن ذلک بأنّه الوجود بشرط لا. فلذا قيل: إنّ وحدته ـ تعالى ـ[۳] هو بعينه سلب الكثرة لا ما يلزمها سلبها.[۴]

و أمّا الصوفية من الحكماء فقد ذهب إلى أنّه وجود مطلق؛ أي الوجود من حيث هو بلاشرط تجرّدٍ و إطلاقٍ و غيرِهما من العوارض و الصفات.

و أمّا المرتبتان الأُخريان ـ أي بشرط لا و بشرط شيء ـ فهما من مراتب الذات لا نفسها.

و قد أشار إليه بعض أرباب هذه الصناعة بأنّ: «للوجود[۵] الحقيقي[۶] اعتبارات ثلاثة:

أحدها: أن يؤخذ بلاشرط شيء؛ و هو موجود باعتبار ذاته و مانع من وقوع الشركة باعتبار ذاته و هو ذات الحقّ سبحانه.

و ثانيها: أن يؤخذ بشرط التجرّد عن الانتساب إلى التعيّنات التي هي الممكنات؛ و هذا هو مرتبة من مراتب الذات المسمّاة بالأحدية لا عين الذات، كما ذهب إليه صاحب الشفاء.

و ثالثها: أن يؤخذ[۷] بشرط الانتساب إلى التعيّنات الممكنة؛ و هو أيضاً مرتبة الذات المسمّاة بالواحدية.» انتهىٰ كلامه[۸].[۹]

---

۱. ح: قوله.

۲. ح: ـ يعني أنّ هذه المرتبة هي عين الذات الأحدية و الشيخ في الشفاء.

۳. ح: قد عبّر رئيس الصناعة عنه بالوجود بشرط لا و لذا سمعت آنفاً انّ وحدته تعالى قدسه.

۴. ح: لا ما يلزمهما سلب الكثرة. و بالجملة انّ هذه المرتبة هي عين الذات لا مرتبة من مراتب الذات و شأن من شؤونها. فيشبه أن يكون تعريضاً على بعض عرفاء الأعلام حيث اعترض في مقالته على رئيس الصناعة بقوله: إنّ الوجود.

۵. ح: ـ و أمّا الصوفية ... للوجود.

۶. ح: + له.

۷. ق: أن يوجد.

۸. ق: ـ كلامه.

۹. ح: + و قد يعبّر عن المقام الأوّل بهويّة الغيب و المجهول المطلق و مهيّة المهيّات و حقيقة الحقائق و الوجود المطلق و الذات البحت و الأحدية المطلقة و اللاتعيّن.

و لايخفىٰ: أنّ ما عليه صاحب الشفاء من اعتبار بشرط لا كما سلكه المصنّف ـ دام ظلّه ـ هو النمط الأوسط؛ و امّا ما ذهب إليه صاحب المحاكمات من أنّ صاحب الشفاء على ما عليه ذوق المتألّهين من كون الموجود هو المنتسب إلى حضرة الوجود لا ما قام به الوجود فلايخفى ما فيه من الامتراء، كما تصدّينا في ما علّقنا على الشفاء، اتّبع الحقّ و لاتتّبع الهوىٰ فيضلّك عن سبيله و يزيغك عن واضح دليله هذا.

ثمّ إنّ صوفية الحكماء جعلوا خمس مراتب كلّية للوجود:

الأوّل: غيب مطلق و هو مرتبة الإطلاق المحض، و يعبّر عنه بالهويّة و مقطع الإشارة و غيب الغيب.

الثاني: غيب مضاف، و يعبّر عن ذلک بعالم العقول و النفوس تارةً و بالأعيان الثابتة أُخرىٰ؛ و ذلک لأنّ تحقّق تلک الأعيان في مرتبة العقول و النفوس، و يسمّىٰ ذلک بالملكوت الأعلىٰ.

و الثالث: الشهادة المضافة، و يعبّر عنه بعالم المثال و خيال المنفصل و أرض الحقيقة و إقليم الثامن، و يسمّىٰ ذلک بالملكوت الأسفل و عالم البرزخ أيضاً.

و الرابع: الشهادة المطلقة، و يعبّر عنه بعالم الملک و الشهادة، و هو عالم الأجسام بما فيها من الجواهر و الأعراض.

و الخامس: المرتبة الجامعة لجميع حقائق العوالم.

و إلى ذلک أشار الشيخ المحقّق ابن العربي قدّس سرّه (شعر):

أقول و روح القدس ينفث في نفسي   بأنّ وجود الحقّ في العدد الخمس[1]

[۱۱۶] قال: «و من سبيل ثانٍ انّ الوحدة الوجوبية»

أقول: يعني أنّ العدد لمّا كان كثرةً متألّفةً من الوحدات المتشابهة حتّى قيل إنّه وحدة

---

۱. ح: ـ و لايخفىٰ أنّ ما عليه صاحب الشفاء ... العدد الخمس.

متكرّرة و انّ وحدته الحقّة من كلّ جهة مباينة لساير الوحدات الباطلة الهالكة؛ فلايصحّ تقوّمه[١] و تحصّله منهما؛ و ذلک لأنّ هذه الوحدات في الواقع تأحّدات[٢] شبيهة بالوحدات حيث إنّها لمّا كانت وحدات إمكانية تكون لامحالة زوجات تركيبية، كما علمت أنّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبي.[٣]

و أمّا الاستدلال الأوّل فهو مبنيّ على كون هذه الوحدات وحدات و مع[٤] ذلک لايصحّ تحصّله منها و من الوحدة الحقّة بوجهٍ مّا؛ و ذلک لأنّ حقيقته هو الوحدة المتكرّرة؛ فيلزم كون وحدانيته[٥] متجانسة متشابهة غير متنافرة متنافية.

نعم لوصّح أن يكون له ـ تعالى ـ شريک في وجوبه الذاتي لصحّ أن يحصل منهما العدد الوجوبي؛ فليتدبّر.[٦]

[١١٧] قال: «فالمفهوم من وحدته انّه لاينقسم»

أقول: أي لا كثرة له قبل الذات[٧] لعدم انحلاله إلى أجزاء معنوية و لا عقلية[٨] و لا تحليلية و لو على سبيل[٩] التوسّع.

كما أنّ قوله الشريف[١٠]: «و لا بتكثّر ذاته بحيثيةٍ و حيثيةٍ»[١١] عبارة عن[١٢] عدم انحلاله

---

١. ق: تقوّم.
٢. ق: تأحدان.
٣. ح: قال: «و من سبيل ثانٍ انّ الوحدة الوجوبية» ما حاصله انّ العدد لمّا كان حقيقته الكثرة المتألّفة من الوحدات المتشابهة و من المستبين أنّه ـ تعالى قدسه ـ وحدة قيّومية مباينة لساير الوحدات الممكنة؛ فلايصحّ أن يأتلف منها العدد بناءً على أنّ وحداتها في الواقع تأحّدات شبيهة بالوحدات لا الوحدات حيث ما تحقّقت سابقاً أنّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبي.
٤. ق: قع.
٥. ق: وحداية.
٦. ح: و أمّا السبيل الأوّل فمبنيّ على تسليم أنّ الوحدات الإمكانية وحدات و مع ذلک لايصحّ أن يأتلف العدد منها و من الوحدة القيّومية لتخالفهما في الغاية و تباينهما في النهاية، بل إن نظرت بعين البصيرة لعرفت أنّه لا نسبة بينهما أصلاً.

نعم إنّه لو كان متعدّداً ـ تعالى عن ذلک ـ لصحّ أن يأتلف منهما العدد و مع ذلک يكون كلّ واحد منهما مقوّماً للعدد الوجوبي لا مطلقاً. فقد استبان لک أنّ الوجه الأوّل أشمل من المسلک الثاني؛ فأحسن تدبّرهما.
٧. ح: ذاته.
٨. ح: ـ و لا عقلية.
٩. ق: ـ سبيل.
١٠. ق: ـ الشريف.
١١. ق: + قول.
١٢. ح: إشارة إلى.

إلى المهيّة و الإنّية؛ فيكون نفي الكثرة مع الذات؛ و قوله ـ دام ظلّه ـ:[١] «و لا يلتقط من ذاته»[٢] إشارة إلى نفي الكثرة بعد الذات؛ فيكون أحداً صمداً لم يتّخذ صاحبةً؛[٣] و ذلك لأنّ[٤] الصفات الجمالية و السمات[٥] الجلالية عين ذاته ـ تعالى ـ[٦] و إن كان قد يعبّر[٧] عن بعضها[٨] بالإضافات، حسب ما ذكره رئيس الصناعة في إلهيات الشفاء[٩] بعد ما حقّق كيفية علمه ـ تعالى ـ و قدرته و إرادته و ساير صفاته الحقيقية و أن ليس شيء منها يوجب أن يكون فيه ـ تعالى ـ كثرة و إنّما يتكثّر بها إضافات مترتّبة أو غير مترتّبة عرضت له إذا قيس إلى ما هو خارج[١٠] عنه ـ تعالى ـ أو نفسه:

«انّه لو قال قائل: «الأوّل[١١]» و لم يتحاش أنّه جوهر لم يعن إلّا هذا الوجود، و هو مسلوب عنه الكون في الموضوع.

و إذا قال[١٢] له: «واحد» لم يعن إلّا هذا الوجود[١٣] نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكمّ أو[١٤] القول أو[١٥] مسلوباً عنه الشريك.

و إذا قال: «عقل و معقول و عاقل» لم يعن إلّا أنّ هذا المجرّد مسلوب عنه جواز مخالطة المادّة و علائقها مع اعتبار[١٦] إضافةٍ مّا.

و إذا قال[١٧] له: «أوّل» لم يعن إلّا إضافة هذا الوجود إلى الكلّ.

و إذا قال له: «قادر» لم يعن إلّا[١٨] أنـّه واجب الوجود مضافاً إلى أنّ وجود[١٩] غيره انّما

---

١. ق: ـ دام ظلّه.
٢. ق: + أقول.
٣. اقتباس من كريمة: ﴿ مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً ﴾ الجنّ / ٣.
٤. ح: إشارة إلى نفي الكثرة بعد الذات حيث ما علمت أنّ.
٥. ق: ـ السمات.
٦. ح: + قدسه.
٧. ق: فإن كان يعبّر.
٨. ح: قد يعبّر عنها.
٩. ق: بالإضافات. قال الشيخ في الشفاء.
١٠. ق: ـ خارج.
١١. ق و الشفاء: للأوّل.
١٢. ح، ق: قيل.
١٣. ح، ق: إلّا الموجود.
١٤. ح، ق: و.
١٥. ق: و.
١٦. ح، ق: ـ اعتبار.
١٧. ح، ق: قيل.
١٨. ق: لم يعن الو.
١٩. ح، ق: وجوب.

يصحّ عنه على النحو الذي ذكره[١].

و إذا قال له: « حيّ » لم‌يعن إلّا هذا الوجود العقلي مع الإضافه إلى الكلّ المعقول[٢] بالقصد الثاني. إذ الحيّ هو الدرّاک[٣] الفعّال[۴].

و إذا قال له: « مريد » لم‌يعن إلّا كون واجب الوجود مع عقليته ـ أي سلب المادّة عنه[۵] ـ مبدأ النظام[۶] الخير كلّه؛ و هو يعقل ذلک؛ فيكون هذا[٧] مؤلّفاً من نظام و سلب.

و إذا قال له: « جواد » عنى به[٨] من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر و هو أنّه لاينحو غرضاً لذاته.

و إذا قال له: « خير » لم‌يعن إلّا كون هذا الوجود مبرّاً عن مخالطة ما بالقوّة و النقص، و هذا سلب؛ أو كونه مبدأً لكلّ كمال و[٩] نظام،[١٠] و هذا إضافة.

فإذا عقلت صفات الأوّل الحقّ[١١] على هذه الجهة لم‌يوجد فيها شيءٌ يوجب لذاته أجزاءً و كثرةً بوجهٍ من الوجوه.»[١٢]

[١١٨] قال: «و هي المبدأ لإيتلاف الكثرة»

أقول: فإن قلتَ: إنّ حقيقة العدد لمّا كانت نفس الوحدات لا غيرها يلزم كونه مركّباً من وحدة وحدة و من الظاهر أنّها غير محمولة عليه؛ فيلزم تركّبه من الأجزاء المعنوية لا العقلية مع أنّ مناط حدّ الشيء على هذه دون تلک.[١٣]

---

١. ق: ـ ذكره؛ الشفاء: ذكر.
٢. الشفاء: + أيضاً.
٣. الشفاء: المدرک.
۴. ق: النقال.
۵. ح، ق: ـ عنه.
۶. الشفاء: لنظام.
٧. ح: ـ هذا.
٨. الشفاء: عناه.
٩. ح، ق: أو.
١٠. ق: كمال النظام.
١١. ح: الحقّ الأوّل.
١٢. الشفاء: (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) صص ٣۶٨ ـ ٣۶٧.
١٣. ح: فإن قلت: إنّه يلزم أن يكون للعدد حدّ مؤتلف من الأجزاء الخارجية مع أنّک قد تحقّقت أنّه ليس الحدّ إلّا الأجزاء العقلية لا المعنوية؛ و عليه يبتني عدم صلوحية أن يكون للشيء حدّان كما ذهب إليه أهل العرفان.

←

قلتُ:[١] تلك الوحدات بمنزلة العلّة المادّية لا على الإطلاق بل على اعتبار أخذها بلاشرط أن يكون معها وحدة أُخرىٰ أو لم‌تكن، أو اعتبار أخذها بما هي وحدات من حيث إنّها وحدات لا من حيث إنّها وحدات مخصوصة.[٢] مثلاً انّ الأربعة لمّا كانت حقيقتها الوحدات المعيّنة[٣] يكون لها اعتباران:

أحدهما: كون تلك الوحدات[۴] بمنزلة الجنس لها[۵]؛ و ذلک إمّا لرعاية تلك الوحدات الأربعة بما هي وحدات و إمّا لرعايتها بما هي أربعة مع عزل النظر عن أن يكون معها وحدة أُخرىٰ وجوداً أو عدماً.[۶]

و ثانيهما: كونها بمنزلة فصله؛ و ذلک إمّا لرعاية كونها وحدات أربعة و إمّا لرعاية أنّها بشرط أن لايكون معها وحدة أُخرىٰ.[٧] و في المقام سؤال و له جواب.[٨]

فقد استبان من تضاعيف الكلام: أنّ العدد حقيقته هي الوحدات التي إذا فصّلت في الملاحظة العقلية لقد انحلّت إلى هذين الاعتبارين اللذين أحدهما الجنس و الآخر الفصل؛ فيشبه أن يكون بسيطةً خارجيةً؛ حيث إنّ تلك الوحدات مع عزل النظر عن تلك الملاحظة بمنزلة مادّته لا أنّها مؤتلفة من المادّة و الصورة لتشابه وحداته.[٩]

←

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّ العدد لمّا كانت حقيقته نفس الوحدات لا غير يكون لامحالة مركّباً في الخارج من وحدة وحدة؛ فيلزم أن يأتلف حدّه من الأجزاء المعنوية لا العقلية.

١. ق: + لعلّ تلک قلت.

٢. ح: قلت: إنّک قد ذهلت عن الفرق بين المبدأ التألّفي للعدد و بين جزئه المادّي الذي هو جنسه؛ أعني الوحدات. لست أقول: إنّها على الإطلاق جزؤه المادّي، بل أقول: إنّها كذلک إمّا بحسب أخذها لابشرط أن يكون معها وحدة أُخرىٰ أم لا؛ و إمّا بحسب أخذها بما هي وحدات لا وحدات مخصوصة.

٣. ق: + مثلاً حقيقة الأربعة لمّا كانت وحدات معيّنة. ۴. ق: أحدها كونها.

۵. ق: ـ لها.

۶. ق: و ذلک إمّا باعتبار كونها وحدات و إمّا باعتبار كونها وحدات أربعة مرّات مع قطع النظر عن أن لايكون معها وحدة أُخرى أو كان. فعلي الأوّل فصله كون تلک الوحدات أربع مرّات؛ و على الثاني اعتباران: اعتبار أن لايكون معها وحدة أُخرىٰ.

٧. ق: ـ و ثانيهما ... وحدة أُخرىٰ.

٨. ح: ـ و في المقام سؤال و له جواب.

٩. ق: ـ فقد استبان ... لتشابه وحداته.

فصل رابع

[١١٩] قال: «و ليس بأسود»

أقول: يعني[١] أنّ اعتبار الانتساب إلى ثالث لايستلزم كونَ[٢] التناقص بين قضيتين ـكما عليه المحقّق الشريف ـكيف و انّ ذلک[٣] الانتساب يشمل فردين:

أحدهما: كون[۴] الانتساب إليه على سبيل[۵] التركيب التقييدي.

و ثانيهما: كونه[۶] على سبيل التركيب[٧] الخبري.

و لمّا كان المراد[٨] هيهنا هو الأوّل[٩] فقد أشار المصنّف إليه بقوله:[١٠] «إمّا بسيطاً لا صدق»[١١] فيكون مفهوما السوادِ و اللاسوادِ يرجعان[١٢] إلى سواد زيد مثلاً[١٣] و لاسواده.

[١٢٠] قال: «و سلوک من أحدهما»

أقول: أي سلوک الموضوع من الشديد[١۴] إلى الضعيف و بالعكس.

[١٢١] قال: «فإنّ السواد الحقّ مثلاً لايقبل الأشدّ»[١۵]

أقول أي المطلق، كما نصّ عليه الشيخ[١۶] بقوله: «انّه إذا قيل: «هذا أشدّ سواداً من

---

١. ح: إشارة ملكية إلى.
٢. ح: ليس يستلزم أن يكون.
٣. ح: التناقض بين القضيتين ـعلى ما ظنّه السيّد الشريف ـ بل الحقّ انّ.
۴. ح: أن يكون.
۵. ق: ـ سبيل.
۶. ح: ـكونه.
٧. ق: ـ سبيل التركيب.
٨. ح: و لمّا كان مقصوده دام بقائه.
٩. ق: + منهما.
١٠. ح: فأشار إليه بقوله الشريف.
١١. ق: + قال.
١٢. ح: يرجع.
١٣. ح: ـ مثلاً.
١۴. ق: موضوع الشديد منه.
١۵. تقويم الإيمان: أشدّ.
١۶. ح: أي المطلق و ذلک على ما نصّ عليه الرئيس.

ذلک » فلیس یعنی[۱] به[۲] السواد المطلق؛ فإنّهما في حدّ السواد واحد؛ لأنّه یحمل علی کِلَیهما[۳] السواد[۴] بالسواء، بل معناه: « إنّ هذا في سواده المخصّص أشدّ من ذلک في سواده المخصّص » فإنّما[۵] یکون ذلک بالإضافة إلی البیاض بأن یکون هذا أقرب إلی البیاض من ذلک[۶]. »[۷]

[۱۲۲] قال: «إلّا الموضوع الغیر القابل»

أقول: یعني بذلک الإشعار بأنّ المشهور بین الجمهور من عرو الجدار عن البصر و العمیٰ. أمّا الأوّل فظاهر و أمّا الثاني فلعدم قابلیته لذلک؛ إنّما یکون علی اصطلاح قاطیغوریاس حیث إنّ المعتبر فیه کون الشيء بشخصه مستعدّاً له في وقت من الأوقات و هو ظاهر.[۸]

و ذلک بخلاف ما علیه أمره في الاصطلاح الإلهي المعتبر فیه کون الموضوع قابلاً له و لو بحسب جنسه.

و الحاصل:[۹] انّ عدم البصر للحائط أو العقرب أو ذکورة النساء و عدم اللحیة في غیر[۱۰]

---

۱. ح: نعني.
۲. التعلیقات: ـ به.
۳. ق: کِلتیهما.
۴. التعلیقات : ـ السواد.
۵. التعلیقات : و إنّما.
۶. ح: ذاک.
۷. التعلیقات ، ص ۴۴.
۸. ح: قال: «إلّا الموضوع الغیر القابل » کأنّه إشارة إلی أنّ المشتهر بین الجمهور من أنّ الجدار متعرّی عن البصر و العمیٰ؛ لعدم صلوحیته و قابلیته بحسب استعداده للبصر إنّما یصحّ بحسب ما علیه اصطلاح قاطیغوریاس؛ لاعتباره کون شأن موضوع العدم بشخصیته في ذلک الوقت لتحلیته بذلک الأمر الوجودي؛ و ظاهر أنّ الجدار لیس یصلح بشخصیته تحلیته بذلک الأمر الوجودي في شيء من الأوقات.
و أمّا إذا نظر إلیه بما علیه الاصطلاح الإلهي فیشبه أن یتّصف بالعمیٰ لما في شأنه من قبوله بحسب جنسه لذلک الأمر الوجودي.
و بما قد علمت ظهر حال من تحیّر في ذلک و جعله خالیاً عن الطرفین بحسب اللغة ذهولاً عمّا علیه الاصطلاحان اللذان یترتّب علیه الحکمان. فلذا تسمع الرئیس انّه یقول.
۹. ح: ـ و ذلک بخلاف ما علیه أمره ... و الحاصل.
۱۰. ق: في غیره.

وقته[١] كالأمرد[٢] أو في وقته بلا انتقال من الملكة إلى العدم كالكوسجي أو بعد انتقال إلى الملكة إليها كعدم اللحية بسبب داء الثعلب أو بعد حصوله كعقم المشايخ؛ إذ هي كلّها من باب العدم و الملكة في الفسلفة الأولىٰ و من باب التضادّ في[٣] قاطيغورياس. فلذا قيل: «إنّ هذا التقابل على الاصطلاح الإلهي أعمّ منه على الاصطلاح الميزاني» و قد صرّح بذلك الشيخ في الشفاء.[٤]

فقد بان:[٥] أنّ العدم و الملكة يشابهان السلب و الإيجاب تارةً مشابهةً تامّةً[٦] حتّى أنّه لا يصحّ خلوّ شيء عن أحدهما و تارةً عدم مشابهتهما كذلك؛[٧] و إنّما ذلك لاختلاف الموضوع بحسب اختلاف الاصطلاح. قال بهمينار في التحصيل:[٨] «و[٩] العدم يقال على وجوه:

فيقال لِما من شأنه أن يكون لموجودٍ مّا و ليس لشيءٍ آخر؛ لأنّه ليس من شأنه[١٠] أن يكون له، كما ليس من شأن الحائط أن يكون له بصر.

و يقال لِما من شأنه أن يكون لجنسه و لكن ليس، كما يقال للحمار أنّه ليس بناطقٍ.

و يقال لِما من شأنه أن يكون لنوعه و لكن ليس لشخصه، كالأُنوثة.[١١]

و يقال لِما من شأنه أن يكون للشيء و ليس له[١٢] في وقته؛ لأنّ وقته لم يجيء كالمرد، أو لأنّ وقته قد فات كالدَرَد.

---

١. ح : ق: ـ وقته.
٢. ق: كالأمر.
٣. ق: + باب.
٤. ح: في قاطيغورياس. فلذا تسمع تارةً أُخرى القول بأنّ تقابل العدم و الملكة بحسب الشهرة أخصّ منه بحسب الحقيقة.
٥. ح: فقد استبان.
٦. ح: مشابهةً شديدةً تارةً.
٧. ح: لايصحّ خلوّ شيءٍ مّا عنهما و أُخرى عدم تشابههما لهما في ذلك.
٨. ح: و إنّما ذلك لاختلاف الاصطلاح فلذا تسمع بهمنيار انّه يقول.
٩. ق: في التحصيل انّ.
١٠. ق: ـ أن يكون لموجودٍ مّا و ليس لشيء آخر؛ لأنّه ليس من شأنه.
١١. ح، ق: ـ و يقال لما من شأنه أن يكون لنوعه و لكن ليس لشخصه كالأُنوثة.
١٢. ق: ـ له.

و الضرب الأوّل يطابق السالبة مطابقةً شديدةً و الثاني يطابق الإمكان و القوّة.

ثمّ العدم و الملكة لايكون لهما في الموضوع متوسّط؛ لأنّهما هما الموجبة و السالبة بعينهما مخصّصة بجنسٍ أو موضوعٍ، و أيضاً في وقت و حال. فنسبة العدم و الملكة إلى ذلک الشخص المخصّص[۱] نسبة النقيضين إلى الوجود كلّه. فإذ لا واسطة بين النقيضين فكذلک لا واسطة بين العدم و الملكة.»

ثمّ قال: «و من[۲] المخالفة بين الضدّ و العدم أنّ كلّ واحد من الضدّين له سبب[۳] وجودي، و ليس للعدم إلّا عدم سبب[۴] الوجود»[۵] هذا كلامه.[۶]

ثمّ إنّ[۷] عدم تعرّضه لاعتبار كون الموضوع في شأنه ذلک بحسب شخصه مثلاً فمن باب الكناية بما هو المستبين بأدنىٰ عناية؛[۸] فليتدبّر[۹].

[۱۲۳] قال: «و لايتصوّر خلوّ مفهومٍ مّا و مرتبةٍ مّا عنهما»[۱۰]

أقول: قد أشار بذلک إلى ما يرد على العلّامة الدواني حيث جوّز ارتفاعَ النقيضين بحسب المرتبة مع عدم كونها من الأُمور الاختراعية الوهمية.

فإن قلتَ: إنّه لمّا ذهب إلى المساواة بين الموجب السالب المحمول و السالبة البسيطة؛ فيصحّ أن يكون مراده من ارتفاع النقيضين عن المهيّة بما هي هي ارتفاعَ الشيء و ما يساوي نقيضَ ذلک الشيء ـ أي الموجب و السالب المحمول ـ و ليس ذلک ارتفاعاً للنقيضين.

---

۱. ح، ق: مخصوص من.
۲. ح، ق: ـ من.
۳. ق: بسبب.
۴. ق: عدم سلب.
۵. التحصيل، ص ۵۵۶ و الشفاء (الإلهيات، المقالة السابعة، الفصل الأوّل) صص ۳۰۵ ـ ۳۰۴.
۶. ح: + و.
۷. ح: ـ ثمّ إنّ.
۸. ق: ـ بما هو المستبين بأدنىٰ عناية.
۹. ح: ـ فليتدبّر.
۱۰. ح: قوله: «و لايتصوّر خلوّ مفهومٍ مّا و مرتبةٍ مّا عنهما» إلى آخره إشارة إلى بطلان ما عليه بعض الأجلّاء من جواز ارتفاع النقيضين عن الشيء بحسب مرتبة ذاته بما هي هي ذهولاً عن الفرق بين صدق السلب عليها و بين ثبوته لها، و امتناع الثاني لايستلزم امتناع الأوّل. و من هيهنا تبيّن دفاع ما يتوهّم من التدافع بين كلمات رئيس الصناعة في إلهيات شفائه.

مثلاً انّ ثبوت سلب الوجود لمّا كان مساوياً لسلب الوجود لا من جهة أنّهما لا يقتيضان وجودَ الموضوع، بل من حيث ارتسام جميع المفهومات في القُوىٰ العالية.

قلتُ: لو سلّمنا ذلک فنقول: إنّ كذب أحد المتساويين يستلزم كـذبَ الآخـر؛ فـلو لم‌يصدق الموجود على المهيّة في تلک المرتبة و لا ثبوت رفع الوجود عنها في تـلک المرتبة لم‌يصدق رفع الوجود أيضاً عليها؛ لاستحاله صدق أحد المتساويين[1] دون الآخر.

و على هذا يشكل الأمر في ما حقّقه العلّامة الدواني في بحث المهيّة من كتاب التجريد من كذب الموجبات كلّها فيها و صدق السوالب[2] عليها بأسرها؛ و ذلک لأنّ رفع أحـد المتساويين[3] كما يستلزم رفعَ الآخر فلذلک صدقُ أحدهما يستلزم صدقَ الآخر. فـإذا صدقت السوالب عليها في تلک[4] المرتبة صدق ما هو مساوٍ لها من الموجبات السـالبة المحمول

و الحاصل: انّه إذا صدق عليها في تلک المرتبة سلبُ الوجود كذلک سـلبُ سـلبِ الوجود و سلبُ سلبِ سلبِ الوجود و هكذا جميع السوالب؛ فيلزم أن يصدق ما هو مساوٍ لها من الموجبات السوالب المحمول.

و أنت تعلم أنّه يمكن دفع المنافاة بينهما بأنّ مراده من صدق[5] السلب عليها في تلک المرتبة و هكذا هو أنّه لا يصحّ هنالک سلب إلّا يصحّ سلبه و هكذا؛ فيرجع ذلک إلى أنّه لا يصحّ صدق سلب هناک أصلاً، كما لا يصحّ صدق إيجاب؛ فمفاده مفاد ما ذكره من جواز ارتفاع النقيضين؛ فليتأمّل.

و من هيهنا اندفع ما يرد عليه من صدق جميع السلوب عليهما بأنّه لمّا كان سـلبُ السلب عنده في قوّة سلبِ ثبوتِ السلب فلا يصحّ الحكم بصدق جميع السـلوب إلّا أن يقال إنّ صدق أحد المتساويين[6] يستلزم صدقَ الآخر. فإذا صدق سلبُ ثبوتِ السـلب

---

۱. ق: المتساويتين.
۲. ق: السؤال.
۳. ق: المتساويتين.
۴. ق: في بحث.
۵. ق: صدقت.
۶. ق: المتساويتين.

صدقَ سلبُ السلب.

و فيه: انّه يشكل الأمر في ما قد حقّق في المباحث السابقة على بحث المهيّة أنّه لايصحّ سلبٌ إلّا أن يكون وارداً على الثبوت؛ فكيف يصحّ أن يصدق سلبُ السلبِ من دون رجوعه إلى سلبِ ثبوتِ السلب؟!

ثمّ بما قرّرنا من أنّ مراده من ذلک أنّه لايصحّ أن يصدق عليها في تلک المرتبة سلبٌ إلّا يصحّ سلبُه و هكذا؛ فلايرد هذا الإشكال أصلاً.

ثمّ إنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ قد ذهب إلى جواز ارتفاع الوجود و اللاوجود بمعنى العدول عنها في تلک المرتبة؛ و أمّا ارتفاع الوجود و سلب الوجود عنها في تلک المرتبة فلا.

و الحاصل: انّه كما لايصدق عليها في تلک المرتبة أنّها موجودة و لامعدومة ـ أي لا لاموجودة بمعني العدول ـ كذلک لا يصدقان عليها في الدرجة الزمانية إذا لم‌تكن موجودةً؛ لأنّ ثبوت شيء لشيءٍ[1] يستلزم ثبوتَ ذلک الشيء. فإذا لم‌يكن لم‌يصحّ ثبوت شيء له و لو على سبيل العدول.

فقد انصرح: أنّ المرتبة الذاتية و الزمانية سيّان في هذا الحكم، و كذلک النقيضان كالوجود و سلب الوجود لا على سبيل العدول سيّان في لزوم أن لايخلو المهيّة عنهما في المرتبة الذاتية و الزمانية معاً؛ و ما وقع عن الشيخ ممّا يتراأى بظاهره المنافاة فهو مندفع عنه بما قرّرناه.[2]

تحقيق المقام:[3] انّه يصحّ سلب شيء عن شيء في مرتبة ذاته إذا لم‌يكن ذلک الشيء ذاته و لا[4] ذاتياً من ذاتياته[5] و لكن بتقديم[6] السلب على الحيثية لا تأخيره منها[7] و إلّا لكان ذلک السلب ذاتاً أو ذاتياً له.

---

۱. ق: ثبوت الشيء شيء.

۲. ح: ـ أقول: قد أشار بذلک إلى ما يرد على العلّامة الدواني حيث جوّز ارتفاع النقيضين ... بما قرّرناه.

۳. ح: و بالجملة.

۴. ح: إذا لم‌يكن هو و لا.

۵. ح: + و إن لم‌يصحّ صدق ذلک السلب عليه؛ و قد استبان أيضاً سرّ ما تسمعه تارةً أُخرى انّه يقول بلزوم تقديم.

۶. ح: ـ و لكن بتقديم.

۷. ح: لا تأخيره في قولک.

مثلاً انّا إذا قلنا:[۱] «الفرسية ليست من حيث هي فرسية بإنسانٍ»[۲] فهو[۳] صحيح؛ لأنّه يلزم أن لاتكون ذلک المسلوب ذات ذلک الشيء و لا من ذاتياته؛ و أمّا إذا قلنا: «الفرسية من حيث هي فرسية بإنسانٍ» فهو غير صحيح؛ لأنّه يستلزم كونَ ذلک السلب ذاتاً أو ذاتياً له.

و العجب انّ المحقّق الدواني لم‌يحم حوم ما عليه مراده و ذلک حيث إنّه بعد ما نقل عن الشيخ ما هو محمول على ما قلناه حمله على غير مراده.

و أمّا ما نقل فهو ما وقع عنه في[۴] الشفاء[۵] بقوله: «فإن سئلنا سائل و قال: أ لستم تجيبون تقولون إنّها ليست كذا و كذا، و كونها ليست كذا و كذا غير كونها إنسانية بما هي إنسانية؟ فنقول: إنّا لانجيب أنّها من حيث هي إنسانية ليست كذا، بل نجيب أنّها ليست من حيث هي إنسانية كذا و قد علم الفرق بينهما في المنطق» ـ انتهىٰ[۶] ما في الشفاء[۷] ـ إشارة إلى ما حقّقناه.[۸]

و يؤيّده ما وقع عنه في المنطق بقوله[۹]: «إنّ قولنا: من حيث هو كذا و من جهة كذا في مثل قولنا هذا لم‌يجز أن يقدّم و يجعل جزءاً من الموضوع، بل يجب أن يؤخذ و يجعل جزءاً من المحمول و إلّا لزم منه محال[۱۰]. فإنّ الحيوان من حيث هو حيوان إن كان ناطقاً أو غير ناطق لزم أن يكون كلّ حيوان إمّا ناطقاً أو غير ناطق»[۱۱] انتهىٰ.

---

۱. ح: ـ و إلّا لكان ذلک السلب ذاتاً أو ذاتياً له؛ مثلاً انّا إذا قلنا.

۲. ح: + و ذلک حيث إنّه على هذا التقدير يلزم أن لايكون المسلوب ذاته و لا ذاتياً له؛ فيصدق سلبه عليها بحسب مرتبة ذاتها؛ و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة تقديم الحيثية على السلب بناءً على أنّه انّما يتصحّح إذا كان ذلک السلب شيئاً منهما. و إنّه قد ذهل عن هذه الدقيقة الحكمية بعض الأجلّاء فذهب إلى حلّ آخر لكلام صاحب.

۳. ق: و هو.

۴. ح: ـ فهو صحيح لأنّه يلزم أن ... وقع عنه في.

۵. ح: + حسب ما نقله.

۶. ح: + كلامه.

۷. ح: ـ ما في الشفاء.

۸. ح: إشارة إلى ما تعرّفت آنفاً من الفرق بين تقديم السلب على الحيثية و تأخيره عنها مع ظهور ذهول بعض الأجلّاء لسطوع الحقّ عن الأفق الأعلىٰ؛ فأتقن هذا فإنّه أجدىٰ من تفاريق العصا؛ فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.

۹. ح: ـ و يؤيّده ما وقع عنه في المنطق بقوله.

۱۰. ق: لزم منه فال.

۱۱. ح: + فقد استبان لک لزوم اعتبار.

و هو صريح في المدّعى من لزوم كون[١] الحيثية قيداً للمحمول في قولک: «الفرسية ليست من حيث هي فرسية بألفٍ» حتّى يرجع ذلک[٢] إلى عدم كون المسلوب ذاتاً[٣] و لا ذاتياً له لا قيداً للموضوع ليلزم أن يكون السلب شيئاً منهما كما لايخفىٰ.[٤]

و أمّا العلّامة فقد ذهب إلى أنّ المراد من تقديم السلب كون القضية سالبةً، ذهولاً عنه أنّ مناط الايجاب و السلب هو ربط السلب و سلب الربط، و تقديم الحيثية و تأخيرها ممّا ليس له مدخل فيه؛ فليتدبّر فيه.

[١٢٤] قال[5]: «و التقابل في العقود على[6] الحقيقة و بالقصد الأوّل بين الإيجاب و السلب[7]»

أقول: يشير[٨] بذلک[٩] إلى بطلان ما عليه[١٠] بعض الفضلاء من أنّ التناقض بين العقدين بما هما موجب و سالب؛[١١] و ذلک حيث إنّهما ليسا متناقضين باعتبار[١٢] اشتمالهما[١٣] على الايجاب و السلب[١٤].

و بالجملة: انّ[15] الآراء قد اختلفت في أنّ تناقض القضيتين[١٦] إمّا بما هما هما أو بما[١٧] فيهما من السلب و الايجاب أو بما[١٨] هو محمول[١٩] فيهما و[٢٠] خير الأمور أوسطها.[٢١] قال

---

١. ح: ـ انتهىٰ و هو صريح في المدّعى من لزوم كون. ٢. ق: لک.

٣. ح: ذاته.

۴. ق: و لا ذاتياً له لا قيد للموضوع يلزم كذلک السلب قيداً للموضوع اتّفق هذا فإنّه أجدىٰ من تفاريق العصا. ح: + و إلى جملة ذلک إشارات من رؤساء هذه الصناعة و أمّا معشر المحبوسين في سجن الجهالة و أجنّة المسجونين في مشيم عالم الشهادة فقد انتهى مسيرهم إلى الخراب و توجّههم إلى ما يلوح منه شبه السراب.

۵. ح: قوله.

۶. ق: العقود بل.

٧. ق: + و السلب هو ربط السلب.

٨. ح: إشارة.

٩. ح: ـ بذلک.

١٠. ح: بطلان ما ذهب إليه.

١١. ح: + ذهولاً عن أنّ ذلک بحسب.

١٢. ح: ـ و ذلک حيث إنّهما ليسا متناقضين باعتبار.

١٣. ق: اشتمالها.

١۴. ق: السلب و الإيجاب.

١۵. ق: ـ بالجملة انّ.

١۶. ق: قد اختلف هيهنا فيها كون التناقض بينهما.

١٧. ح: بما هما هما و إمّا باعتبار ما.

١٨. السلب و الايجاب و إمّا باعتبار ما.

١٩. ح: المحمول.

٢٠. ق: + لعلّ.

٢١. ح: + حسب ما عليه المصنّف ـ دام ظلّه ـ على محاذاة ما عليه رئيس الصناعة في قاطيغورياس شفائه بقوله.

الشيخ في الشفاء:[١] «إنّ التقابل حقيقةً و بالقصد الأوّل إنّما هو بين الإيجاب و السلب و أمّا بين القضيتين الموجبة و السالبة فمن جهتهما بالعرض و بالقصد الثاني.»

[١٢٥] قال[٢]: «تحاتّت عنده شعوب»

أقول: تحاتّ الشيء أي تناثر.[٣]

ثمّ بما عليه هذه الأُصول المعطاة اندفع الإيراد بصدق[۴] هذا التعريف على المتخالفَين اللذَين لا تقابل بينهما كالحلاوة و البياض؛ حيث[۵] يصدق عليهما أنّهما لايجتمعان في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة.

ثمّ لايخفىٰ: أنّه[۶] لو أمكن أن يجعل «من جهة واحدة» عبارةً عن الذات يعني[۷] أنّ عدم اجتماعهما يكون لذاتيهما و ذلک[٨] على أن يكون بذاتيهما ممتنعَى[٩] الاجتماعِ؛ فيمكن الاحتراز[١٠] به عن وجود الملزوم و عدم اللازم[١١]؛ لأنّ تنافيهما ليس لذاتيهما، بل لأنّ عدم اللازم يستلزم عدمَ الملزوم المنافي لوجوده بالذات.[١٢]

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّه خرجت[١٣] الأُبوّة و البنوّة المجتمعتان[١۴] في شخص واحد، و كذلک الحلاوة و البياض مثلاً[١۵] حيث إنّه[١۶] لايصدق عليهما[١٧] أنّهما لايجتمعان في موضوع واحد[١٨] لتنافيهما بالذات؛ و ذلک على خلاف ما عليه أمر[١٩] الأُبوّة و البنوّة

---

١. ح: ـ قال الشيخ في الشفاء.
٢. ح: قوله.
٣. الصحاح، ج ١، ص ٢۴۶.
۴. ح: ثمّ بما حقّقه المصنّف ـ دام ظلّه ـ اندفع ما يتوهّم من صدق.
۵. ح: لأنّه.
۶. ق: ـ لايخفى أنّه.
٧. ح: أي.
٨. ق: ـ و ذلک.
٩. ق: يمتنعى.
١٠. ح: أن يحترز.
١١. ح: لازمه.
١٢. ح: المنافي بالذات لوجوده.
١٣. ح: قد خرج.
١۴. ق: المجتمعان.
١۵. ح: ـ مثلاً.
١۶. ق: ـ إنّه.
١٧. ح: على شيء منهما.
١٨. ح: ـ في موضوع واحد.
١٩. ح: ما عليه شاكلة.

المتضايفتين لتنافيهما بذاتيهما؛ للاجتماع في موضوع واحد؛ لكون المعتبر فيهما افتقارَ كلّ واحدة منهما[١] إلى معروض الأُخرىٰ من حيث هو معروضها؛ و من الظاهر[٢] أنّهما تأبيان بذاتيهما اجتماعَهما[٣] في موضوع واحد و إلّا لكان ذلک الموضوع الواحد اثنين؛ هذا خلف.

و إنّما قلنا لو أمكن ذلک لأنّ المصنّف ـ دام ظلّه ـ[۴] قد حقّق أنّ المتقابلين بالإيجاب و السلب يتّفق اجتماعُهما في موضوع واحد بالعدد باعتبارين. فلم يستقم الحكم[۵] بتنافيهما في الاجتماع في موضوع واحد بالعدد إلّا أن يقيّد بذلک على ما نصّ عليه[۶] بقوله ـ الشريف ـ[٧]: «المتقابلان تقابلَ السلبِ و الإيجابِ».

أقول: و الحاصل[٨] انّ المعتبر في المتقابلين استحالة[٩] اجتماعهما في موضوع واحد إلّا باعتبارَين[١٠] مكثِّرَين[١١] لذات الموضوع بحسبهما؛ فيكون ذلک الاعتبار حيثية تقييدية[١٢] و هو[١٣] لاينافي وحدةَ الموضوع للمتضادّين[١۴] وحدةً عدديةً، كما قال الشيخ:[١۵] «و ليس الضدّ كلّ ما ليس هو الشيء؛ فقد يجتمع مع الشيء في المادّة ما ليس هو كذلک مثل الطعم مع اللون[١۶] و لا كلّ ما لايجتمع؛ فإنّ كثيراً ممّا لايجتمع ليس بمضادٍّ، بل ما يكون في المادّة قبول لهما و ليس كلّ ما ليس كذلک و في المادّة قبول لهما فهو مضادّ؛[١٧] فإنّ الصورة الإنسانية و الفرسية كذلک و ليستا بمتضادّتين؛ إذ المادّة و إن كانت قابلةً لهما فليس ذلک قبولاً أوّلياً أو بقوّةٍ واحدةٍ أو بقوّتين متعاقبتين معاً، بل يجب أن يكون

---

١. ق: منها.
٢. ح: و من المستبين.
٣. ح: أن تجتمعا.
۴. ح: ذلک حيث إنّ المصنّف دام بقائه.
۵. ح: فلم يستتب القول.
۶. ح: أن يقيّد بذلک حسب ما صرّح عليه.
٧. ق: ـ الشريف.
٨. ح: و بالجملة.
٩. ح: امتناع.
١٠. ح: + تقييديّين.
١١. ق: تكثّرين.
١٢. ح: ـ فيكون ذلک الإعتبار حيثية تقييدية.
١٣. ح: و ذلک.
١۴. ح: للمتضادّتين.
١۵. ح: وحدة عددية على ما إليه الإشارة بما ذكره رئيس الصناعة بقوله.
١۶. ق: مع الدين.
١٧. ح: ـ فهو مضادّ.

الاستعداد لهما استعداداً أوّلياً[۱] يكون بقوّةٍ واحدةٍ مشتركة حتّى يكون ضدّاً.»

فقد بان:[۲] أنّ لزوم اختلاف الحيثية التقييدية المكثِّرة لذات الموضوع لاينافي وحدتَه العددية و استعدادَه الأوّلي.

و بالجملة: انّه لاينافي كون[۳] الموضوع بعينه صالحاً[۴] لذلک القبول استعداداً[۵] أوّلياً؛ و أمّا اتّصافه بهما بالفعل فإنّما يكون[۶] بحيثيتين تقييديّتين كما علمته؛[۷] فأحسِن تدبّره.[۸]

ثمّ لايخفىٰ: أنّ تلک الشبهة مندفعة عنه؛ لأنّ من تلک الجهة كونها حيثيةً تقييديةً و من الظاهر أنّ الحلاوة و البياض يجوز اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة تقييدية إن اعتبر فيه تكثّر حيثية تعليلية؛ و ذلک على خلاف ما عليه أمر المتقابلين؛ لاستحالة عروضهما لموضوعٍ واحدٍ ما لم‌يتكثّر بالحيثية التقييدية؛ فيكون المعتبر فيه تكثّر الحيثية التعليلية و التقييدية أيضاً؛ و قد أشكل الأمر في وقع هذا الأيراد على ذلک المراد.[۹]

[۱۲۶] قال[۱۰]: «أو بالقوّة»

أقول: نوعُ تعريضٍ على شارح الإشارات حيث زعم جوازَ صلاحية[۱۱] الحمل على الكثيرة مع أنّک قد علمت[۱۲] أنّ هذا الاعتبار ممّا به تباين الحقيقة لأفرادها. قال الشيخ:[۱۳] «إنّ كلّ ما يوجد للنوع[۱۴] فهو موجود لطبيعة الجنس و لم‌يقولوا[۱۵] للجنس.»[۱۶] ثمّ من الظاهر[۱۷] الفرق بين الحيوان بما هو هو و بينه بما هو جنس.

---

۱. ح: + و.

۲. ح: فقد استبان.

۳. ح: أن يكون.

۴. ح: بعينه يصلح باستعداد واحد.

۵. ق: استعداد.

۶. ح: و أمّا اتّصافه بهما على سبيل الفعلية فليس ذلک إلّا.

۷. ح: حسب ما علمت.

۸. ق: ـ فأحسن تدبّره.

۹. ح: ـ ثمّ لايخفى ... على ذلک المراد.

۱۰. ح: قوله.

۱۱. ح: حيث زعم أنّه يجوز له صلوحية.

۱۲. ح: أنّک تعلم.

۱۳. ح: تباين الحقيقة أفرادها فتدبّر و إليه الإشارة الإلهية الدقيقة بقول رؤساء هذه الصناعة.

۱۴. ق: النوع.

۱۵. ق: لطبيعة الجنس علم يقولوا.

۱۶. ح: + فأحسن تعقّله لنعرف.

۱۷. ح: ـ ثمّ من الظاهر.

[۱۲۷] قال[۱]: «التقابل أو[۲] المقابل من حيث هو»

أقول: يشير به أوّلاً إلى تحقيق الحقّ و ثانياً إلى ما يتوجّه إلى بعض[۳] الأجلّاء حيث فرّق[۴] بين التضايف و بين المتضايف و بين التقابل و بين المتقابل ظنّاً[5] منه أنّ الأوّل من الأوّل قسم الأوّل من الثاني، و الثاني من الأوّل جنس له، بناءً على أنّ المقولة ليست إلّا المشتقّ لا مبدأ الاشتقاق؛[۶] فلايلزم منه حينئذٍ فساد[۷] لأنّ المقسم[۸] شيء و القسم شيء.

وجه الدفع:[۹] انّه لو سلّم كون المشتقّ هو الجنس لزم صدقه على الإيجاب و السلب[۱۰]، و العدم و القُنية[۱۱]، و المتضادّين[۱۲]؛ لأنّ ما يصدق[۱۳] على الصادق على الشيء صادق على ذلک الشيء.[۱۴]

و فيه من الفساد كما لايخفىٰ على من ترک اللجاجة و العناد؛ فلذا تسمع رؤساء هذه الصناعة سيّما الرئيس يقول:[۱۵] «إنّ المضاف إن كان أمراً مقولاً على التقابل قولاً مطلقاً كان كلّ من متقابلين لا بشرط أنّهما كذلک متضايفين و ليس كذلک؛ إذ كما أنّ كلّ متضايف متقابل فكذلک[۱۶] كلّ مضادّ و عدم ملكة كذلک؛ فليس إذن[۱۷] التضايف أعمّ من المتقابل؛ فليست الإضافة أعمّ من التقابل.»[۱۸]

فقد انصرح من ذلک[۱۹] أمران:

أحدهما: انّ الفرق بين المشتقّ و بين مبدئه[۲۰] غير وجيه.[۲۱]

---

۱. ح: قوله.
۲. ح: و.
۳. ق: يعين.
۴. ح: إشارة ملكية إلى ما هو الحقّ من المرام أوّلاً و دفاع ما ذهب إليه بعض الأجلّاء المتأخّرة ثانياً من الفرق.
۵. ح: زعماً.
۶. ق: بناء على أنّ المقولة هو المشتقّ لا مبدؤه.
۷. ق: ـ فلايلزم منه حينئذٍ فساد.
۸. ق: القسم.
۹. ق: وجه ما يتوجّه إليه هو.
۱۰. ق: السلب و الإيجاب.
۱۱. ق: التنية.
۱۲. ح: التضادّ.
۱۳. ح: حيث ما علمت أنّ الصادق.
۱۴. ق: + قال الشيء.
۱۵. ق: ـ و فيه من الفساد كما لايخفى ... سيّما الرئيس يقول.
۱۶. ح: كذلک.
۱۷. ق: إذ لا.
۱۸. مع تفاوتٍ مّا في: الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة السابعة، الفصل الثاني) ص ۲۵۱.
۱۹. ح: فقد استبان منه.
۲۰. ح: + الاشتقاقي في ذلک.
۲۱. ح: غير موجّه.

و ثانيهما: انّه يلزم صدقُ[١] المتضايفِ ـ على فرض[٢] شموله للتقابل ـ على أفراده بأسرها سواء كان شمولَ الجنس أو العرض العامّ لما يندرج تحته من الأفراد و الأنواع.[٣]

و بالجملة:[۴] انّ التضايف أو المتضايف أعمّ من المقابل و التقابل بما هو مقابل و تقابل، و لايلزم[۵] مع ذلک أن[۶] يصدق شيء منهما على أفراده من التضادّ و غيره لعدم كونه[٧] فرداً له بهذا الاعتبار، و هو أعمّ منه بهذا الاعتبار، بل إنّما يكون[٨] ذلک له بذاته لا باعتبار أخذه مع ذاته.

نعم إنّه يكون له بذلک الاعتبار التضادّ بما هو تضادّ و كذلک[٩] غيره من السلب بما هو سلب.

فقد بان:[١٠] أنّ التضادّ ذاته فرد من التقابل[١١] كذلک و لم يصدق عليه التضايف أصلاً إلّا من قبيل[١٢] صدق الخاصّ على العامّ و إن أخذ التضادّ بما هو تضادّ لايكون فرداً[١٣] للتقابل[١۴] بما هو تقابل؛ فيندرج تحت المضاف؛ فيصدق عليه بهذا[١۵] الاعتبار.[١۶]

قال الشيخ:[١٧] «إنّ[١٨] الذي هو خاصّ قد يعرض لكلّ ما له طبيعة العامّ باعتبار شرطٍ يصير العامّ به[١٩] أخصّ سواء نظر[٢٠] إليه من حيث هو تقابل؛ إذ[٢١] هذا النظر يخصّصه فيمنع عمومه لكلّ ما هو مندرج[٢٢] تحته و يحرّم حمله عليه؛ و لذا[٢٣] لاتقول:[٢۴] إنّ المتضادّات

---

١. ح: أن يصدق.
٢. ح: على تقدير.
٣. ح: سواء كان شمول الجنس للأنواع أو شمول العرض العامّ حسب ما صرّح المصنّف ـ دام بقائه ـ عليه في عدّة مواضع على محاذاة ما ذكر الرئيس غير مرّة في قاطيغورياس شفائه. فقد تشعشع لک من تضاعيف الكلام.
۴. ح: ـ و بالجملة.
۵. ح: و ليس يلزم.
۶. ح: أنّه.
٧. ح: من التضادّ و غيره بناءً على أنّه ليس.
٨. ح: ـ إنّما يكون.
٩. ح: كذا.
١٠. ح: فقد استبان لک تارةً أُخرى.
١١. ح: فرد للتقابل.
١٢. ح: ـ من قبيل.
١٣. ق: + إلّا.
١۴. ق: للقابل
١۵. ح: فيصدق عليه من هذا.
١۶. ح: + فلذا تسمع الرئيس انّه يقول.
١٧. ح: ـ قال الشيخ.
١٨. ق: ـ انّ. الشفاء: فإنّ.
١٩. ق : يصير به العامّ.
٢٠. الشفاء: أخصّ و هو هيهنا النظر.
٢١. الشفاء: و.
٢٢. الشفاء: ـ هو مندرج.
٢٣. الشفاء: ولذلک.
٢۴. ق: لانقول.

هي متقابلات من حيث هي[۱] متقابلات، و[۲] إن كنت تقول: إنّ المتضادّات متقابلات، و أخذها بذلک الوجه[۳] كأخذ طبيعة الحيوان من حيث هو حيوان محذوفاً[۴] عنها[۵] ما عداها مشروطاً به. إذ هو حينئذٍ[۶] يلزم الحيوانية و يصدق عليه ما لا يمكن أن يصدق على شيء من جزئياته فضلاً عن الكلّ. كيف لا و الحيوانية إذا كانت كذلک كانت عديمةَ النطق؟ و ليس كلّ حيوان عديمَ النطق[۷]»[۸] هذا كلامه.

ثمّ تدبّر تعرف[۹] أنّ التقابل بما هو تقابل ليس يصدق على التضادّ بما هو تضادّ، بل الحقّ ـ كما علمته[۱۰] آنفاً من أمر الحيوان ـ[۱۱] أنّ التقابل ذاته يصدق على أفراده من التضادّ و غيره، و أنّه بما هو تقابل فرد للتضايف[۱۲] مندرج تحته اندراجَ المضاف المشهوري لا أنّه صادق على شيء من التضادّ؛ كيف و انّهما من الأنواع المندرجة تحت طبيعة واحدة و هو[۱۳] التضايف المشهوري؟

قال بهمنيار:[۱۴] «و الأشياء المتضادّة و هي الموضوعات للتضادّ و نفس التضادّ موضوع للمضاف[۱۵]؛ فالمضاف من لوازم التضادّ»[۱۶] و سيأتي زيادة[۱۷] توضيح ؛فانتظر.

[۱۲۸] قال: «تحت مفهوم التقابل»

أقول: و لم يقل « تحت جنس التقابل » يشير بذلک[۱۸] إلى أنّ عمومية التقابل عمومية

---

۱. الشفاء: من حيث المتقابلات.
۲. ق: هو.
۳. الشفاء: المعنى.
۴. الشفاء: كأخذ الحيوانية من حيث هي حيوانية محذوفة.
۵. ق: منها.
۶. الشفاء: محذوفة عنها الخصائص بشرط الحذف، فحينئذٍ.
۷. الشفاء: يلزم الحيوانية ما لا تحمل معه على جميع جزئيات الحيوانية؛ فإنّ الحيوانية إذا كانت كذلک يلزمها أن تكون عديمة النطق، و ليس كلّ حيوان عديم النطق.
۸. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة السابعة، الفصل الثالث) ص ۲۵۲.
۹. ح: ثمّ تدبّره تارةً أُخرى ليظهر لک.
۱۰. ح: بل الحقّ حسب ما علمت بما نقلنا عنه.
۱۱. ق: + و.
۱۲. ق: من التضايف.
۱۳. ح: طبيعة واحدة هي.
۱۴. ح: + فلذا تسمع بهمنيار انّه يقول.
۱۵. ق: للتضايف.
۱۶. التحصيل، ص ۵۵۵.
۱۷. و سيأتي بما لا.
۱۸. ح: و لم يقل تحت جنس التقابل إشارة ملكية.

عرضية لا ذاتية.[1]

لست أقول: إنّ ذلک بحسب کونه في حيّز التعبير؛ لأنّه يشمل ذاتيات الشيء، بل أقول: إنّه کذلک بحسب حيّز المعبّر عنهية أيضاً.[2] فلذا قال الشيخ:[3] «أمّا[4] التقابل فهو ليس جنساً لما تحته بوجهٍ من الوجوه؛ لأنّ التضايف مهيّتة[5] انّه مقول[6] بالقياس إلى غيره. ثمّ يلحق هذه المهيّة أن يکون مقابله[7] ليس أنّها تتقوّم[8] بهذا؛ فإنّه ليس هذا من المعاني التي يجب أن تتقدّم[9] في الذهن أوّلاً حتّى تقرّر فيه[10] أنّ هذا الشيء مهيّة[11] مقولة[12] بالقياس إلى غيره، بل إذا صار الشيء مضايفاً[13] لزم في الذهن أن يکون على[14] صفة التقابل.

فالذاتية بشرائطها[15] غير موجودة بين مفهوم[16] التقابل و بين الأشياء التي هي کالأنواع له[17] حتّى يکون کونها متقابلات داخلة بقوّةٍ أو فعلٍ في حدودها[18].»[19]

ثمّ لايخفیٰ: أنّه لمّا لم‌يصدق ذلک على أقسامه صدقاً ذاتياً کذلک لم‌يصدق بما هو تقابل من حيث هو کذلک على التضادّ بما هو تضادّ؛ لأنّ[20] المهيّة من حيث هي ليست إلّا هي؛ فلايصدق[21] عليها إلّا السلب عن کلّ شيء لا ثبوته؛ و ليس لهذا الحکم خصوصية بالأمر العرضي بالقياس[22] إلى أفراده العرضية، بل يجري في طبيعة الإنسان بالقياس[23] إلى أفراده الشخصية؛ لکونها من العوارض المتأخّرة عنها.

---

١. ق: عمومية التقابل عموماً غير ذاتي.
٢. ق: ـ لست أقول ... المعبّر عنهية أيضاً.
٣. ح: فلذا تسمع رؤساء هذه الصناعة انّهم يقولون سيّما الرئيس في شفائه.
۴. ح: و أمّا.
۵. ح، ق: مهيّة.
۶. ح، ق: ـ مقول.
٧. الشفاء: أن تکون مقابلاً.
٨. ح، ق: يتقوم.
٩. ح، ق: يتقدم.
١٠. الشفاء: في الذهن.
١١. الشفاء: أنّ الشيء ماهيته.
١٢. ح، ق: معقولة.
١٣. الشفاء: مضايقاً.
١۴. ق: إلى.
١۵. ق: بشرايعها.
١۶. الشفاء: ـ مفهوم.
١٧. الشفاء: للتقابل.
١٨. الشفاء: بفعل في حدود هذه.
١٩. الشفاء (المنطق،ج ١، المقولات، المقالة السابعة، الفصل الثالث) ص ٢۵٢.
٢٠. ح: حيث إنّ.
٢١. ح: فليس يصدق.
٢٢. ح: مقيساً.
٢٣. ح: مقيساً.

و قوله: «في محزّ هذا الموضع»[۱] ـإلى آخره ـ «حزّه و احتزّه» أي قطعه،[۲] و «المحزّ» المقطع[۳].

و قوله: «فقد التجّت»[۴] ـإلى آخره ـ «التجّت الأصوات» أي اختلطت؛[۵] و قد ذكرت سابقاً يسيراً من كثير أقاويلهم[۶] الملفّقة[۷] سيّما من بعض الأجلّاء

[۱۲۹] قال: «و نقيضه في نفسه ممتنع بالذات»

أقول: يشير بذلک[۸] إلى أنّه و إن كان يتصوّر له نقيض لكن ذلک في أوّل وهلة[۹] النظر؛ و أمّا في ثاني النظر فلا. كيف و أنّه من الممتنعات[۱۰] بالذات؟

[۱۳۰] قال: «لايقاس بالتشبيه[۱۱] عزّه و لايرام بالتكنيه مجده»

أقول: كيف و أنّ كلّ ما يتصوّر هو فليس هو؟ كما أشار إليه ما روى عن أبي عبداللهعليه السلام:[۱۲] «فأمّا ما[۱۳] عبّرته الألسن أو علمته الأيدي فهو مخلوق» إلى أن قالعليه السلام:[۱۴] «من زعم أنّه يعرف اللّه بحجابٍ أو بصورةٍ أو بمثالٍ فهو مشرك[۱۵]؛ لأنّ حجابه و مثاله و صورته غيره و إنّما هو واحد موحّد، وكيف يوحّده من زعم أنّه عرفه بغيره و إنّما عرف اللّه من عرفه باللّه؟! فمن لم يعرف به فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره»[۱۶] انتهىٰ كلامه العزيز.

فنعم ما يترنّم لسان الحال بما قيل:

---

۱. راجع، ص ۳۰۵.
۲. الصحاح، ج ۲، ص ۸۷۳.
۳. ق: القطع.
۴. راجع، ص ۳۰۵.
۵. الصحاح، ج ۱، ص ۳۳۸.
۶. ق: ـ أقاويلهم.
۷. ق: المنهقة.
۸. ح: إشارة.
۹. ق: ـ وهلة.
۱۰. ق: الممتنع.
۱۱. ق: بالشبيه.
۱۲. ح: على ما إليه الإشارة بقول إمامنا و هادينا أبي عبداللّه عليه صلوات اللّه.
۱۳. ح: ـ ما.
۱۴. ق: ـ عليه السلام.
۱۵. ق: مشترک.
۱۶. مع تفاوتٍ مّا في: بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۶۱.

هر چه پیش تو غیرِ آن ره نیست غایتِ فکر توست، اِلَه نیست[1]

[۱۳۱]قال[2]: **«أن يكون هو[3] في ملابسة»**

أقول: تذكير الضمير أولىٰ من وجهين:

أحدهما: انّ القول بعدم مخالطة المهيّة المطلقة البطلانَ و الفعلية المطلقة القوّةَ و النقصانَ ينسبه إلى الهدر و الاستدراک أهلُ العرفان. فالأولىٰ أن يركن إلى أنّ موصوفها غير صالح لتلک المخلوطية. فلذا تسمع رئيس الصناعة أنّه يقول في بعض أقاويله: إنّ العلّة الأولىٰ لا نقص فيه بوجهٍ من الوجوه. إذ الكمال الذي بإزاء ذلک النقص إمّا أن يكون وجوده فيه غير ممكن؛ فلايكون إذن بإزائه نقص؛ إذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود؛ و إمّا أن يكون وجوده ممكناً. ثمّ الشيء الذي ليس في شيءٍ مّا إذا تصوّر إمكانه تصوّر معه علّة تحصّله في الشيء الذي هو ممكن فيه؛ و قد قلنا إنّه لا علّة للعلّة الأولىٰ في كماله و لا بوجهٍ من الوجوه. فإذن هذا الكمال ليس يمكن فيه؛ فإذ ليس بإزائه بعض فإذن العلّة الأولىٰ مستوفٍ لجميع ما هو خيرات بالإضافة إليه.

و ثانيهما: رعاية الأدب في عدم إطلاق ما يوهم سمات التأنيث عليه، تعالىٰ عن ذلک علوّاً كبيراً.[4]

[۱۳۲] قال[5]: **«تقويم: تعالى من جهّر الجوهر»**

أقول: يشير بذلک[6] إلى ما هو الحقّ مِن[7] الجعل البسيط المتعلّق[8] بنفس ذات الشيء المتقرّرة، حسب ما يتأدّي الأحاديث الساطعة المصطفوية و البراهين البارقة العقلية.[9]

---

۱. ق: ـ انتهى كلامه العزيز ... اله نيست.

۲. ح: قوله.

۳. ح، ق: ـ هو.

۴. ق: ـ قال: «أن يكون في ملابسة» ... علوّاً كبيراً.

۵. ح: قوله.

۶. ح: إشارة ملكية إشراقية.

۷. ق: يشير بذلک إلى جقعه.

۸. ق: التعلّق.

۹. ق: ـ حسب ما يتأدّي الأحاديث الساطعة المصطفوية و البراهين البارقة العقلية.

و بالجملة: انّ المختار انّ المهيّة مجعولة بجعل[1] الجاعل لا في كونها مهيّةً و لا في كونها موجودةً، بل كونها هي بما هي و إن كان الوجود من عوارضها المنتزعة عنها التابعة لها؛ و كذلک اتّصافها كما أنّ المشّائين يجعلون أثر الجاعل نفسَ الاتّصاف و إن كان الاتّصاف بهذا الاتّصاف و الاتّصاف بالاتّصاف بهذا اتّصاف من توابع الاتّصاف الأوّل من دون الحاجة في ذلک إلى جعلٍ جديدٍ، بل جملة هذه الاتّصافات و لو تمادت إلى غير النهاية يكون من الأُمور المنتزعة من ذلک الاتّصاف الذي يتعلّق به الجعل بالذات.

ثمّ إنّ الاتّصاف الذي هو متعلّق الجعل عند هؤلاء[2] و إن كان مهيّة من المهيّات لكنّها ليست مهيّة بسيطة تصوّرية كالإنسان و الفرس، بل إنّ شأنه و أمره يشبه الهيئة التصديقية.

و من هيهنا لاح أنّ ما عليه بعض الأجلّاء من أنّه لو لم‌يصحّ كون المهيّة أثرَ الجاعل ـ كما عليه المشّاؤون ـ لم‌يصحّ كون الاتّصاف أيضاً مجعولاً لكونه مهيّةً من المهيّات؛ و وجه الرفع ظاهر لكون الأوّل في حيّز التصوّر و الثاني في حيّز التصديق؛ فليتدبّر فيه.[3]

[۱۳۳]قال[4]: «سلطان بالفيئية»

أقول: و نعم ما تنوّر سريرة بعض العرفاء بذلک مع ما قد سبقه حيث قال:

با زمان آفرين زمـان چـه كـند؟ آسمان گو در آسمان چه كـند؟[5]

[۱۳۴] قال[6]: «فطر السماوات و الأرض»

أقول: أي عالم الأنوار المجرّدة و الأجسام المظلمة.[7]

و بالجملة: انّه قد اختار في التعظيم لفظة «فطر» هيهنا دون «أبدع» إشارة إلى رعاية السلسلة الطولية لا العرضية حيث إنّه يناسب الإبداع للنظام الجملي حسب انتظامه

---

۱. ق: يجعل.
۲. ق: هولا ما.
۳. ح: ـ قال: «تقويم: تعالى من جهّر الجوهر» ... فليتدبّر فيه.
۴. ح: قوله.
۵. ق: ـ قال: «سلطان بالفيئية» ... چه كند؟
۶. ح: قوله.
۷. ق: أقول: أي المجرّدات و المادّيات.

العرضي و النور المجرّد العقلي بحسب الاتّساق الطولي.

قال الرئيس في كتاب المبدأ و المعاد: «المبدع الحقّ فإنّه مبدأ لكلّ مادّة و لكلّ حركة و لكلّ زمان و للكلّ جملةً؛[١] فإذا نسبت[٢] العلّة الأولىٰ إلى الكلّ معاً كـان مـبدعاً، و إذا نسبت[٣] بالتفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شيء، بل لما واسطة بينه و بينه»[٤] هذا كلامه.

ثمّ اعلم لمّا كان هيهنا اصطلاح آخر هو أن يطلق الإبداع على اتّـحاد مـا لايكـون مسبوقاً بالزمان و لا في الزمان و إن كان مع الزمان ـ كما يقال الجسم المبدع على الجرم الأقصىٰ ـ أشار إليه المصنّف بقوله ـ الشريف ـ: «أبدع العقل و النفس» أي بحسب ذاتها مع قطع النظر عن تعلّقها بالأبدان إلّا النفس المتعلّقة بمحدّد الجهات، كما لايخفى على أهل العرفان؛ فأحسِن تدبّره.[٥]

[١٣٥] قال[٦]: «و الذي فلح الليس»

أقول: مِن «فلحت الأرض» شققتها[٧] للحرث و «الفلاحة» الحراثة.[٨]

[١٣٦] قال: «و أنبت الأيس»[٩]

أقول: في[١٠] الكلام استعارة تمثيلية؛ أي تشبيه الهيئة المنتزعة عن[١١] إحدٰيها بالهيئة[١٢] المنتزعة عن الأُخرى.[١٣]

فإن قلتَ: إنّ التشبيه هيهنا غير تامّ لعدم مجامعة الليسِ الأيسَ، و ذلک على خلاف ما

١. المبدأ و المعاد: و لكلّ جملة.
٢. ح، ق: نسب.
٣. ح، ق: نسب.
٤. المبدأ و المعاد، ص ٧٧.
٥. ق: ـ و بالجملة ... فأحسن تدبّره.
٦. ح: و قوله الشريف.
٧. ق: شقفتها.
٨. الصحاح، ج ١، ص ٣٩٣.
٩. ح: و قوله: «أنبت الأيس».
١٠. ح: ففي.
١١. ق: من.
١٢. ح: إلى الهيئة.
١٣. ق: + ثمّ إنّ الليس [ق: اليس] هيهنا هو الإمكان [ق: المكان] الذاتي لا العدم الذهني أو الخارجي؛ فيصحّ أن يجامعه الوجود و التشبّه التامّ.

عليه فلاحة الأرض لأن ينبت عنها الأشجار لمجامعتها معها.

قلت: إنّ الليس يقال باشتراك اللفظ على معنيين:

أحدهما: الإمكان الذاتي؛ أي سلب ضرورة الطرفين.

و ثانيهما: العدم الخارجي.

و المقصود من الليس الذي ينبت عنه الأيس هو المعنى الأوّل، و من المستبين أنّه يجامعه حسب ما علمت سابقاً؛ فتذكر.[۱]

و أمّا العدم في قوله ـ دام ظلّه ـ[۲]: «و سلق العدم»[۳] فهو العدم السابق على الأيس الملقىٰ على ظهره، يقال: «طعنته[۴] فسلقته» إذا ألقيته على ظهره، و ربّما قالوا: «سَلْقَيْتُهُ[۵] سِلْقاءً[۶]» أي صرعته[۷].[۸]

و قوله: «فلق الحبّة»[۹] أي خلقها و برأ[۱۰] منه الباریء، و «النسمة» الإنسان.

و قوله: «ملاوة»[۱۱] من قولك: «أقمت عنده مَلاوةً من الدهر و مُلاوةً و مِلاوةً[۱۲]» أي حيناً و برهةً.[۱۳]

و قوله: «في منّة تجشّم»[۱۴] أي في قوّته.

ثمّ إن تدبّرتَ في ما للممكن بحسب ذاته و سنخ حقيقته من البطلان و الفناء و بحسب ما له من الوجود و البقاء من تلقاء الاستناد إلى من له الآخرة و الأولى لسطع شمس التوفيق من قوله ـ جلّ و علا ـ: ﴿وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾[۱۵] و بين حديث رسوله العليّ ـ عليه الصلوة و الثناء ـ بقوله العزيز: «كان اللّه و لم يكن معه شيء الآن كما كان».[۱۶]

---

۱. ق: ـ فإن قلت إنّ التشبيه هيهنا ... سابقاً فتذكر.
۲. ق: ـ دام ظلّه.
۳. راجع ص ۱۱۸.
۴. ق: طغنه.
۵. ق: أسلقته.
۶. ح، ق: سلقاً.
۷. ق: صرعنه.
۸. الصحاح، ج ۳، ص ۱۴۹۷.
۹. راجع ص ۱۱۸.
۱۰. ح، ق: براء.
۱۱. راجع ص ۱۱۸.
۱۲. ح، ق: ـ و ملاوة.
۱۳. الصحاح، ج ۴، ص ۲۴۹۶.
۱۴. راجع ص ۱۱۸. ق: + قال.
۱۵. الحديد / ۴.
۱۶. علم اليقين، ص ۷۱.

و وجه التوفيق: انّ المعية هيهنا محمول بحسب الاعتبار الثاني و اللامعية بحسب الأوّل.

و قد يجاب عمّا يتراأىٰ من المنافاة بينهما بأنّ حاصل الآية عدم إمكان العبد عن معيته ـ تعالى ـ و حاصل الحديث انفكاكه ـ تعالى ـ عن معية العبد. فمحصّل الأوّل انّه كلّما وجد العبد يتحقّق معية اللّه ـ تعالى ـ له؛ و محصّل الثاني انّه ـ تعالى ـ قبل إيجاد المخلوقات منفكّ عن معيتها، و لا شبهة في ذلک كما في اللازم الأعمّ؛ فإنّ الملزوم لا ينفكّ عنه و هو ينفكّ عن الملزوم.

و أنت تعلم ما يتوجّه إليه من نفي المعية في آن وجودها كما كان. فنفي معية الغير عنه ـ تعالى ـ يشمل ما قبل الإيجاد و ما بعده.

ثمّ اعلم أنّ تلک المعية التي ادّعيناها بينهما بحسب ذلک الاعتبار معية غير زمانية و إن كان أحد المعَين زمانياً؛ و ذلک حيث إنّ نسبة المتغيّر إلى الثابت دهرٌ، و قد علمته سابقاً؛ فتذكر.

و قد ذهب بعض العرفاء إلى فضاء التوفيق بينهما بأنّ المعية هيهنا بمعنى الحضور العلمي و هذا المعنى ليس من النسب المكرّرة قائلاً بأنّه ـ تعالى قدسه ـ مع العبد و ليس العبد معه، كما أنّه ـ تعالى ـ كان و لم يكن معه شيء؛ أي بالحضور العلمي؛ فهو الآن كذلک. إذ ليس معه شيء بالحضور العلمي و الإحاطة الإدراكية؛ و أنت بما قد علمت حقيقة الحال ظهر لک ما عليه أمثال هذا المقال.

قال المصنّف ـ دام ظلّه ـ في كتاب الإيماضات: «إنّ فاطر السموات و الأرض مبدع المكان و الزمان، و جاعل المهيّات و الإنّيات، و خالق الكلّ، و من ورائهم محيط[1]؛ فهو بمجده و قدسه بالتقدّس عنهما أجدر و أحقّ؛ و هذا الأصل ممّا الحكمة السويّة و الفلسفة الإلهية قد تواطأتا على تأصيله و الحكماء الراسخون و الفلاسفة المتهوّسون في مسلک إثباته على موطن واحد و القرآن العزيز ناصٌ عليه بقوله ـ جلّ ذكره ـ: ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا

---

۱. اقتباس من كريمة: ﴿ وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ ﴾ البروج / ۲۰.

كُنتُمْ﴾[1] بنفي التقدّر المسافي و بجعل جميع الأمكنة و المتمكّنات بالنسبة إليه ـ تعالى ـ على سبيل واحد و ضمير خطاب الجمع ـ إذ ليس يختصّ بأبناء عصر بخصوصه بل بجمع قاطبة أصحاب العصور الخالية و الباقية معاً ـ ينفي التقدّر الزماني و يجعل جميع الأزمنة و المتزمّنات بالقياس إليه ـ سبحانه ـ على نسبة واحدة. فالمعية المثبتة لا هي مكانية و لا هي زمانية، بل نسبة إحاطية غير متقدّرة و معية دهرية غير بايدة؛ و زُمَر قاطبة سواء الإمكان في هذه النسبة كموجودٍ واحدٍ محتشد الأجزاء و باريها ليس بفارقها أبداً و لايقارنها مقارنةً مكانيةً أو زمانيةً، كما قال مولانا أميرالمؤمنين و سيّد المرسلين ـ عليه صلوات اللّه و تسليماته ـ: «ليس في الأشياء بوالجٍ و لا عنها بخارجٍ.[2]»[3]

[۱۳۷] قال[4]: «تعرض إضافة المجعولية جوهر ذاته»[5]

أقول: و ذلک حيث إنّ كلّ معلول متفرّع على ذات مبدئه و إن كان أزلياً، بناءً على أنّ العلّة المحوجة إليه هو الإمكان و هو معه أينما كان؛ فيكون بذاته و سنخ حقيقته نعتاً

---

۱. الحديد / ۴.

۲. ق: ـ ثمّ إن تدبّرت في ما للممكن ... لاعنها بخارج.

۳. نهج البلاغة، خطبة ۱۸۶.

۴. ح: قوله؛ ق: أقول.

۵. ق: + في الأعيان و إن لم‌يكن ذلک على مرتبة ذاته.

ثمّ إنّ تعلّق التأثير به المعبّر عنه بـ«أوجد» فهو سابق على مرتبة ذاته المتقرّرة به و إن كان متأخّراً عن الجاعل و لو بالذات لعدم كونه من الصفات الكمالية بل إنّما له بذاته جمال الأبهىٰ و كمال الأقصىٰ و جلال الأرفع الأعلىٰ.

ثمّ إنّ التأثيرات العديدة و إن كانت متأخّرةً عنه لكن منها معيّنة سرمدية [ق: سرديه] أو دهرية بل كلّ ذرّة من الذرّات الممكنة ـ سواء كانت مجرّدات صرفة أو مادّيات ـ غير متعاقبة بالقياس إليه تعالى.

و أمّا ما قاله نصير الحكماء من إمكان تغيّر الإضافات فهو غير سديد [ق: غير سرير] كما لايخفىٰ على من له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد [اقتباس من كريمة: ق / ۳۷] ضرورة أنّ الزمان و ما فيه و المكان و [ق: ـ و] ما فيه على سنّة واحدة نظراً إليه و لايتخصّص بجزء منه دون جزء إلّا مشتركان محبوساً في مطمورة الزمان تعالى اللّه عن ذلک.

و ما وقع عن الحكماء من «أنّ الواجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات» محمول على أنّ الواجب ليس من قبله منتظرات في تأثيره بل لو كان لكان من قبل الممكن و نقصانه حتّى انّ عدم صدور المادّيات و الهيولانيات إلّا في وقت خاصّ عن اللّه ـ تعالى ـ لايكون لا من قبل ما لها من الاستعداد القائم بالموادّ: «ما أصابک من سيّئة فمن نفسک و ما أصابک من حسنة فمن اللّه.»

لمبدئه و فاعله و إضافةً بالقياس إلى جاعله؛ و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة الواجب ـ تعالى قدسه ـ لكون جاعليته متأخّرةً عن جوهر ذاته و سنخ تقرّره.

فإن قلتَ: إنّ المجعولية لمّا كانت من العرضيات المتأخّرة عنها ـ كالموجودية و غيرها ـ فلايكون في مرتبة ذاتها، حيث إنّ المهيّة من حيث هي ليست إلّا هي؛ فكيف يصحّ أن تكون الممكنات بجواهر ذواتها إضافات بالقياس إلى مبدعها؟!

قلتُ: إنّها و إن كانت في تلک المرتبة العقلية متقدّسة عن المجعولية و لكن ذلک بحسب لحظٍ من لحاظات تلک المرتبة.[1] ألا يرى أنّ المهيّة في اعتبار الخلط و التعرية موجودة في الواقع لارتسامها العقلي لا موجودة بحسب عزل اللحظ عنه؟! فيكون لها في اعتبار واحد عقلي أثران متغايران، كما لايخفىٰ على أهل العرفان لا الاعتباران المتغايران و الملاحظتان العقليتان كما توهّمه أقوام من العوامّ.

و من المستبين: أنّ الجاعلية ليست في مرتبة ذات الجاعل الحقّ لكونها صفةً غير كمالية، بل إنّما بذاته جمال الأبهىٰ و كمال الأقصىٰ و جلال الأرفع الأعلىٰ؛ فتكون جاعليته متفرّعةً على ذاته متأخّرةً عن تمام حقيقته و كذا مجعولية مجعوله.

و بالجملة: انّ الجاعلية و المجعولية معلولتان لذات الحقّ ـ جلّ و علا ـ مترتّبان عليه؛ فيكونان متأخّرتين عنه على نسبة واحدة.

و أمّا المجعولية فلمّا لم تكن مقيسةً إلى ذات المجعول معلولة لها؛ فيشبه أن تكون معها و لو في لحظٍ مّا.

فقد استبان: أنّه يصحّ القول بذلک على تقدير الذهاب إلى القدم، و أمّا على ما هو الحقّ من الذهاب إلى الحدوث فالأمر فيه أجلىٰ ـ كما لايخفىٰ على الأذكياء ـ لتأخّر جاعليته ـ تعالى قدسه ـ عن ذاته تأخّراً خارجياً غير زماني؛ و إليه الإشارة بقوله ـ دام بقائه ـ: «بل و إنّما عروضها إيّاه من بعد اللاعروض بحسب متن الواقع؛ إذ ليست الإضافات[2]

---

١. ح: + و ذلک الاعتبار.

٢. ح: ـ الإضافات.

تلحق»[۱]؛ فلذا تسمع الرئيس أنّه يقول: «الأبديات و ساير الموجودات في حالة واحدة لها أحوال و نسب لبعضها إلى بعض و تلك النسب كلّها موجودة معاً للأوّل.»[۲]

و من هيهنا تبيّن حال ما قال نصير الحكماء ـ نوّر اللّه مرقده ـ من تجويز تغيّر الإضافات بالقياس إليه ـ جلّ و علا ـ حيث قال: «و تغيّر الإضافات ممكن» شبه ذهول عن أنّ الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات؛ و ظاهر أنّ الذوات الممكنات و جمل الجايزات جهات ذواته و لو كانت في مرتبة متأخّرة عينية عن ذاته؛ فلايصحّ أن يتطرّق إليها تعاقبٌ و تجدّدٌ حيث إنّ نسبتها إليه نسبة المتغيّر إلى الثابت؛ فيكون دهراً له.

و بالجملة: انّ الوجوب لجمل الصفات الكمالية بالقياس إليه ـ تعالى ـ من المستبينات؛ و أمّا وجوب ما سواها فلعدم تطرّق تعاقبٍ و تجدّدٍ مقيساً إليه ـ سبحانه ـ فأحسن تدبّره.[۳]

[۱۳۸] قال[۴]: «فكذلک السلب لايتعيّن»[۵]

أقول: أي بما هو سلب و إن صحّ ذلک من الإضافة أو من الذهن.

[۱۳۹] قال: «و إن كان بالأوّلية[۶] الذاتية في لحاظ العقل»

أقول: فيه إشعار بأنّ صفاته الحقيقية عين ذاته المقدّسة و إلّا لم تكن[۷] له أوّلاً ثمّ يتجلّى هو بها ثانياً. فيلزم من ذلک أن يهب الكمال مَن هو عارٍ عنه و إلّا حكاية كون الشيء قابلاً و فاعلاً، فقد علمت حالها سابقاً؛ و قد أشار الشيخ إلى ذلک حيث قال: «إنّ الواجب

---

۱. راجع، ص ۳۰۸.
۲. التعليقات، ۱۲۲.
۳. ق: ـ أقول و ذلک حيث إنّ كلّ معلول ... فأحسن تدبّره.
۴. ح: قوله.
۵. ح: + و بالجملة: انّ السلب بما هو متعدّد متميّز بعض أفراده عن بعض إنّما هو من تلقاء إضافته إلى المسلوبات؛ فيكون تابعةً لها فلايصدق عليه ـ تعالى سبحانه ـ تلک السلوب قبل وجود ما اضيفت هي إليه. نعم إنّه لو كفى لتميّزها تَميّزُ ما اضيفت هي إليه لصحّ صدقها قبل وجودها؛ لانكشافها بوجود مبدئها تعالى قدسه.
۶. تقويم الإيمان: بالأولوية.
۷. ق: لم يكن.

ـ تعالى ـ ليس له حالة منتظرة و إلّا فلايخلو[1] عن وجود تلك الحال أو عدمه، و لكلٍّ علّة؛ فلم‌يكن واجباً»[2] انتهیٰ.

و هذا ناظر في صفاته الكمالية و أمّا الأمر في غيرها من الصفات الإضافية فعلي نمط آخر و هو أن لاتكون[3] زمانية بأن تكون[4] متعاقبات الوجود و الإنّية؛ و من هيهنا لاح بطلان ما قيل: «إنّ صفاته تعالى[5] قسمان: الأوّل الصفات الحقيقية و الثاني الصفات الإضافية و التعلّقية، و التغيّر في الصفات الإضافية تغيّراً زمانياً أو ذاتياً غير ممتنع و لا ممنوع؛ إذ[6] التغيّر في مثل تلك الصفات لايستلزم تغيّراً في الذات أصلاً؛ و أمّا التغيّر في الصفات الحقيقية ـ سواء كان زمانياً أو ذاتياً ـ ممتنع.»[7]

و لايخفیٰ: أنّه لوصّح تغيّرٌ بذلک لايكاد يصّح أصلاً عند العقلاء سيّما أنّ الزمانية يستلزم الجسمانيةَ، تعالى اللّه من ذلک علوّاً كبيراً؛ فلذا[8] قال المعلّم الأوّل: «إنّ الباري

---

۱. ح: قال: «و إن كان بالأوّلية الذاتية في لحاظ العقل.» فقد استبان أنّ صفاته الحقيقية الكمالية عين ذاته القدّوسية و إلّا لكان متعرّياً عنها أوّلاً في الخارج متجلّياً بها ثانياً فيه، و مع ذلک يلزم أن يهب الكمال من هو قاصر عنه تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً. لست أقول استحالة ذلک من طريق آخر و هو أنّه يلزم أن يكون الشيء قابلاً و فاعلاً معاً حسب ما أوضحناه سابقاً أنّ استحالته متخصّصة في مادّة مخصوصة. فلذا ترى المصنّف ـ دام بقائه ـ قد أعرض عن ذكره هيهنا كشحاً حسب ما سلكه رئيس الصناعة حيث قد استدلّ في بعض أقاويله على أنّ الواجب ليس له حالة منتظرة بقوله: فلايخلو.

۲. قال في النجاة ص ۵۵۳: «فبين من هذا أنّ الواجب الوجود لايتأخّر عن وجوده وجود منتظر، بل كلّ ما هو ممكن له فهو واجب له؛ فلا له إرادة منتظرة و لا طبيعة منتظرة و لا علم منتظر و لا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة.»

۳. ق: لايكون.

۴. ق: يكون.

۵. ح: «فلايخلو عن وجود تلک الحال أو عدمه، و لكلّ علّة فلم‌يكن واجباً.» و أمّا وجوب صفاته الإضافية و التعلّقية و بالجملة انّ صفاته الغير الحقيقية يكون نسبتها إليه ـ تعالى ـ نسبة غير زمانية منسلخة عن عوارض التجدّد و التعاقب. فقد استبان من سطوع شمس حقيقة الحال بطلان ما ذهب إليه بعضهم بقوله: الحقّ انّ الصفات.

۶. ق: إذا.

۷. ق: + انتهى.

۸. ح: و أمّا التغيّر في الصفات الحقيقية سواء كان التغيّر ذاتياً أو زمانياً ممتنع. و أنت بشروق سطوع الحقّ الحقيق ترىٰ أنّ القول بجواز تغيّره ـ تعالى قدسه ـ و إن كان في صفات إضافية هو القول بجواز أن يكون زمانياً و هو يستلزم أن يكون جسمانياً، تعالى عن جملة ذلک علوّاً كبيراً؛ فما هو الحقّ عند ذلک المحقّق ليس إلّا عين الباطل ـ كما لايخفیٰ على الورىٰ ـ و لعمر الحبيب انّ هذا المقال يشارک فساداً لما ذهب إليه بعض المقلّدين للوهم و الخيال من أنّ له ـ سبحانه ـ تقدّماً زمانياً على العالم، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً؛ و نعم ما.

ـ تعالى ـ عظيم الرتبة جدّاً غير محتاج إلى غيره و لا يتغيّر بسببٍ غيره سواء كان التغيّر زمانياً أو كان تغيّراً بأنّ ذاته تقبل أثراً و إن كان دائماً، و إنّما لايجوز له أن يتغيّر كيف ما كان لأنّ انتقاله إنّما يكون إلى الشرّ لا إلى الخير؛ لأنّ كلّ رتبة غير رتبته فهو دون رتبته و كلّ شيء يناله و يوصف به دون نفسه تعالى[۱].

هذا ما عليه المشّاؤون من الحكماء و ظنّي أنّه أيضاً ممّا عليه الإشراقيّون، كما يلوح ممّا ذكره شيخ أتباعهم في المطارحات حيث قال:[۲] «إنّ[۳] المتأخّر بازاء المتقدّم و كذا «مع»؛ و ليس كلّ شيئين ليس بينهما تقدّمٌ و تأخّرٌ زمانيٌّ هما معاً زمانياً. فإنّ المفارق بالكلّية لايتقدّم على زيد مثلاً[۴] زماناً و لا يتأخّر عنه[۵] و ليس معه بالزمان أيضاً و كذا غيره. فاللذان هما معاً بالزمان يجب أن يكونا زمانيّين، كما أنّ اللذين هما معاً في الوضع[۶] و المكان[۷] يجب أن يكونا[۸] مكانيّين»[۹] انتهىٰ كلامه[۱۰].

و لعلّه[۱۱] على محاذاة ما قاله الشيخ[۱۲] من أنّ الباري ـ تعالى ـ ليس بزمانيٍ و الزمان من مبدعاته؛ و الوهم يقيس ما لايكون في الزمان على ما في الزمان كما مرّ في المكان، و العقل يأبى عن إطلاق التقدّم الزماني عليه، بل ينبغي أن يقال: إنّ للباري ـ تعالى ـ تقدّماً[۱۳] خارجاً عن القسمين و إن كان الوهم عاجزاً عن توهّمه أيضاً.

[۱۴۰] قال[۱۴]: «و قطوف الكثرة»

أقول: قَطَفتُ العنبَ قَطْفَاً، و القِطْفُ بالكسر العنقود و الجمع جاء بالقرآن: ﴿ قُطُوفُها

---

۱. ق: ـ تعالى.
۲. ح: دون نفسه تعالى. نعم ما قال أيضاً شيخ الإشراقيّين في كتاب المطارحات.
۳. المطارحات: و.
۴. المطارحات: ـ مثلاً.
۵. المطارحات: ـ عنه.
۶. ق: الموضع.
۷. المطارحات: + هما.
۸. المطارحات: ـ يجب أن يكونا.
۹. مجموعۀ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۱ (كتاب المشارع و المطارحات)، ص ۳۰۷.
۱۰. ق: ـ كلامه.
۱۱. ح: ـ و لعلّه.
۱۲. ح: ما عليه شيخ المشّائيّين.
۱۳. ق: تعالى للّه ما.
۱۴. ح: قوله.

دَانِيَةٌ ﴾[١].[٢]

[١٤١] قال: «عن شوارب القسمة»

أقول: الشوارب مجاري الماء في الحلق[٣].[٤]

[١٤٢] قال[٥]: «لا في درجة واحدة»

أقول: متعلّق بالسلوب و اللوازم[٦] و الإضافات جميعاً.

[١٤٣] قال[٧]: «واقعاً[٨] في الأعيان الخارجة»

أقول: تفصيل الكلام في هذا المرام انّ للموجودات الذهنية اعتبارين:

أحدهما: الظلّية الصرفة التي لاتناب التأصّل.

و ثانيهما: الظلّية التي تناب التأصّل.

و ذلك حيث إنّ للوازم المهيّة ـ كالزوجية للأربعة ـ وجوداً في الذهن للأربعة و وجوداً في الذهن للذهن لا للأربعة.

فعلى الأوّل: تكون موجودةً فيه ثابتةً للأربعة ناعتةً لها؛ فتناب التأصّل بوجهٍ مّا.

و على الثاني: تكون[٩] ظلّيةً صرفةً لا ناعتية لها مطلقاً. أمّا بالقياس إلى محلّها ـ أعني الذهن ـ فهو ظاهر حيث إنّ اتّصافه بها يرجع إلى اتّصافه بالعلم بها لا بنفسها؛ و أمّا بالقياس إلى ملزومها ـ أعني الأربعة ـ فكذلك لعدم قيامها بها و انتزاعها عنها حينئذٍ؛ فلايكون للوازم نيابة للمتأصّلات على هذا التقدير.

---

١. الحاقّة / ٢٣.
٢. الصحاح، ج٣، ص ١٤١٧.
٣. ح: ـ قال: «عن شوارب القسمة» أقول: الشوارب مجاري الماء في الحلق.
٤. الصحاح، ج١، ص ١٥٤.
٥. ح: قوله.
٦. ح: باللوازم و السلوب.
٧. ح: قوله.
٨. ح، ق: واقعان.
٩. ح: يكون.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّه ـ تعالى قدسه ـ لمّا كان حقيقته نفس إنّيته العينية فإذا تصوّره ذهنٌ مّا بكُنه حقيقته و تمام جوهر ذاته يكون وجوداً ظلّياً يناب التأصّل على الأحرىٰ و إليه الإشارة بقوله ـ الشريف ـ:[۱] « فيكون لا في الأعيان[۲] الخارجة و في الأعيان الخارجة معاً. »[۳]

أقول[۴]: بل يلزم كون المتأصّل عين الظلّي البحت الذي يستلزم اتّصاف الذهن به، كما أشار إليه[۵] بقوله: « فيصير ظلاًّ للعين قائماً بالذهن. »[۶]

هذا ما عليه الحكماء و لعلّ العقل يحكم بما عليه الأشاعرة أيضاً؛ و ذلک لأنّ[۷] الوجود لمّا كان من لوازم ذاته الحقّة لايصحّ ارتسامه في الذهن[۸] و إلّا لزم كون الأصيل[۹] الخارجي باعتبار تأصّله الخارجي مرتسماً في الذهن للزومه لذاته؛[۱۰] فلايصحّ تخلّفه عنها في أنحاء الوجود و أوعية[۱۱] التقرّر؛ و أنت تعلم أنّ هذا يستقرّ على عرشه إذا ثبت كون الوجود المتأصّل هو من لوازم حقيقته لا مطلق الوجود؛[۱۲] فليتدبّر[۱۳].

---

۱. ق: قال: « واقعان في الأعيان الخارجة » أقول: قد تقرّر أنّ الموجود الذهني قديحذو حذوَ الوجود العيني و قد لايحذو ذلک؛ لأنّ الموجود الذهني إذا كان من المنتزعات الذهنية و من صفاته القائمة الحادثة له ـ كالعلم بالزوجية مثلاً ـ يكون نائباً مناب التأصّل، و إذا لم‌يكن كذلک فلايناب ذلک أصلاً؛ و أمّا إن كان الذهن منتزعاً [ق: منزعاً] عمّا هو فيه ـ كالزوجية من الأربعة في الذهن مثلاً ـ فإنّه يناب التأصّل أيضاً لكونها منتزعة من الأربعة في الذهن.

و الحاصل: انّ لوازم المهيّة كالزوجية بالقياس إلى الأربعة فإنّها منتزعة عن الأربعة في الذهن فيكون للأربعة في الذهن لا للذهن؛ فيكون نائباً مناب التأصّل نظراً إليها لا إلى الذهن؛ و أمّا إذا كان بالعكس فيكون للذهن لا لغيره بالزوجية لأنّه منتزع من الذهن فيناب التأصّل؛ و أمّا الزوجية المطلقة فلايصحّ أن يناب التأصّل لعدم وجودها للذهن و لا لغيره من الملزومات أصلاً؛ فلايناب التأصّل مطلقاً.

ثمّ إنّه ـ تعالى ـ لمّا كان وجوده [ق: وجود و] عين ذاته الحقّة من كلّ جهة فلو ارتسم في ذهنٍ مّا يلزم أن يكون بوجوده العلمي نعتاً له؛ فيلزم من ذلک كون المتأصّل غير المتأصّل؛ لكونه عين ذاته الحقّة كما قلنا؛ و قد أشار إلى ذلک بقوله.

۲. ق: المهيّات.

۳. راجع، ص ۳۱۷.

۴. ح: ـ أقول.

۵. ح: بل يلزم أن يكون المتأصّل الصرف هو الظلّي البحت الذي يستتبع أن يكون الذهن متصفاً به و إليه الإشارة.

۶. راجع، ص ۳۱۷.

۷. ح: هذا و أمّا الاستدلال على ما عليه معشر الأشعرية فهو انّ.

۸. ح: فلايصحّ أن يرتسم في ذهنٍ مّا.

۹. ح: لزم أن يكون المتأصّل.

۱۰. ح: مرتسماً في الذهن حيث إنّه لازم لذاته الحقّة.

۱۱. ق: أوعيته.

۱۲. ق: ـ التقرّر؛ و أنت تعلم أنّ ... لا مطلق الوجود.

۱۳. ح: تدبّر.

[١٤٤] قال[١]: «فإذن لاتعقل[٢] صورة متقرّرة في ذاته»

أقول: و الحاصل انّ ما عليه الحكماء الراسخون[٣] أنّ العقل البسيط هو[٤] أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها و عللها[٥] و أسبابها دفعةً واحدةً بلاانتقال في المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال في النفس بأن تكتسب علم بعضها من بعض؛ فإنّه يعقل كلّ شيء و[٦] يعقل أسبابها حاضرة معها من ذاته؛ بأن يكون صدور هذه الأشياء عنه؛ إذ له إليها إضافة المبدأ لا بأن يكون تلك فيه حتّى تكون صور هذه الأشياء التي يعقلها متصوّرةً في ذاته و كأنّها أجزاء ذاته بل تفيض عنه صورها معقولة؛ و هو أولىٰ بأن يكون علماً من[٧] تلك الصور الفائضة من عقليته[٨].[٩]

قال[١٠] المعلّم الأوّل:[١١] «الأوّل[١٢] يعقل ذاته ثمّ من ذاته يعقل كلّ شيء؛ فهو يعلم العالم العقلي دفعةً من غير احتياج إلى انفعالٍ و تردّدٍ من معقول إلى معقول و أنّه ـ تعالى ـ ليس يعقل الأشياء من الأمور الخارجة عنه ـ كحالنا عند المحسوسات ـ بل يعقلها بذاته من ذاته؛ و ليس كونه عاقلاً بسبب وجود الأشياء المعقولة حتّى يكون وجودها قد جعله عقلاً، بل الأمر على العكس؛ أي عقله ـ تعالى ـ للأشياء جعلها موجودةً؛ و ليس شيء يكمّله؛ فإنّه الكامل لذاته المكمّل لغيره؛ فلايستفيد وجودها من وجوده كمالاً.»

ثمّ قال: «فيجب أن يكون الواجب الوجود لذاته من ذاته يعقل الأمر الأكمل الأفضل لا من غيره؛ فإذا عقل ذاته بذاته عقل ما يلزمه لذاته بالفعل و عقل كونه و عقل كلّ ما يصدر عنه على مذهب الصدور عنه و إلّا فلم يعقل ذاته بكُنهها.»

و في إلهيات الشفاء[١٣] في فصل نسبة المعقولات إليه، و في إيضاح أنّ صفاته الإيجابية

---

١. ح: قوله.
٢. ق: لاتقبل.
٣. ح: قوله: «فإذن لاتعقل صورة في ذاته» و نعم ما قال رئيس الصناعة.
٤. ق: ـ هو.
٥. ق: عللاً.
٦. ق: ـ و.
٧. ق: ـ من.
٨. ق: عقلية.
٩. ح: + انتهى كلامه على محاذاة ما عليه.
١٠. ح: ـ قال.
١١. ح: + بقوله.
١٢. ق: ـ الأوّل.
١٣. ح: و قد ذكر أيضاً رئيس الصناعة في إلهيات شفائه.

و السلبية لاتوجب في ذاته كثرةً، و أنّ له البهاء الأعظم و الجلال الأرفع و المجد الغير المتناهي؛ و في تفصيل حال اللذّة العقلية:[۱] « ثمّ يجب أن يعلم أنّه إذا قيل عقل للأوّل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس، و أنّه ليس فيه اختلاف صور مترتّبة متخالفة، كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس؛ فهو لذلك يعقل الأشياء دفعةً واحدةً من غير أن يتكثّر بها في جوهره أو تتصوّر حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة هو أولىٰ بأن يكون عقلاً من تلك الصور[۲] الفائضة عن عقليته؛[۳] لأنّه يعقل ذاته و أنّه[۴] مبدأ لكلّ[۵] شيء؛ فيعقل[۶] من ذاته كلّ شيء »[۷] هذا كلامه؛ و ليس السرّ في الحكم باستحالة أن يكون علمه ـ تعالى قدسه ـ بالأشياء بارتسام صورها فيه ـ جلّ و علا ـ إلّا ما علمت بعين العيان.[۸]

فإن قلتَ: إنّ الظاهر من كلام الرئيس في كتاب[۹] الإشارات هو أنّ[۱۰] علمه ـ تعالىٰ ـ[۱۱] بالأشياء من جهة[۱۲] قيام صورها به حيث قال:[۱۳] « إنّه لمّا كان يعقل[۱۴] ذاته بذاته ثمّ يلزم قيّوميّته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جائت الكثرة لازمة متأخّرة لا داخلة في الذات مقوّمة لها،[۱۵] و جائت أيضاً على ترتيب؛ و كثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لاينثلم[۱۶] الوحدة و الأوّل تعرض[۱۷] له كثرة لوازم إضافية و غير إضافية و كثرة سلوب، و

---

۱. ح: + بقوله.
۲. ق: الصورة.
۳. الشفاء: + و.
۴. ح، ق: ـ و أنّه.
۵. الشفاء: كلّ.
۶. ح، ق: فيتعقّل.
۷. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) صص ۳۶۳ ـ ۳۶۲.
۸. ق: ـ هذا كلامه ... بعين العيان.
۹. ق: ـ كلام الرئيس في كتاب.
۱۰. ح: الإشارات كون.
۱۱. ح: ـ تعالىٰ.
۱۲. ح: من تلقاء.
۱۳. ح: + و لا شبهة في اعتماده على هذا الكتاب غاية الاعتماد حسب ما أشار إليه أوّلاً بقوله: « أيّها الحريص على تحقيق الحقّ! فإنّي مهدٍ إليك في هذه الإشارات » و آخراً في آخره أيضاً بقوله: « أيّها الحريص إلى تحقيق الحال! إنّي قد محضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحقّ » و ذلك حيث قال: « وهم و تنبيه: و لعلّك تقول إن كانت المعقولات لاتتّخذ بالعاقل و لا بعضها مع بعض لما ذكرت » ثمّ قد سلمت أنّ واجب الوجود يفيض عنه كلّ شيء فليس واحداً حقّاً بل هناك كثرة؛ فيقول.
۱۴. الإشارات و التنبيهات: تعقل.
۱۵. ح، ق: ـ لها.
۱۶. الإشارات و التنبيهات: لاينثلم.
۱۷. ق، الإشارات: يعرض.

بسبب ذلک کثرة الأسماء[1] لکن لا تأثیر لذلک[2] في وحدانیة ذاته.»[3] هذا کلامه.[4]

قلتُ: إنّک بما علمت ما هو الحقّ من کلامه حسب ما نقلناه غیر مرّة و کلام المعلّم الأوّل أیضاً مع مساعدة رؤساء الصناعة لها في ذلک فیشبه أن یتوجّه باطنک الملکوتي و سرّک العرشي إلی ما هو الحقّ المکنون في کلامه هیهنا؛ و ذلک بأن تعرف أنّ الفرق بین تعقّل الکثرة نفسها و بین تحصّلها في ذواتها لیمکنک أن تحکم بأنّ کون الأشیاء بالاعتبار الأوّل بذاته لذاته لاینافي أن تکون هي بحسب أنفسها مباینةً له.

و بعبارةٍ أُخریٰ: انّ کون الأشیاء بحسب وجودها العلمي هو ذاته ـ سبحانه ـ علی ما إلیه الإشارة بقول المعلّم الثاني: «و هو الکلّ في وحدة» لاینافي أن تکون هي باعتبار آخر مباینة لذاته جلّ و علا.

و بالجملة: انّه أراد من قوله: «أن یعقل الکثرة» أنّه یعقلها بحسب وجودها العیني، بل أنّه یعقلها بتعقّل ذاته و إن کانت تلک المعقولات المتکثّرة بوجوداتها العینیة متأخّرة عن ذاته؛ و لایلزم من اتّحادها معه بوجودها العلمي أن تکون تلک الکثرة داخلةً في ذاته مقوِّمةً لها، بل جائت تلک الکثرة بوجوداتها في أنفسها أیضاً علی ترتیب.

و لاینثلم وحدته، کیف و أنّ الأوّل تعرض له لوازم إضافیة کإیجادیة زید و عمرو و غیرهما و تقوم به؟! فلاتنثلم وحدته لعدم کون تلک الإضافات في مرتبة واحدة عقلیة و إن کانت دفعةً واحدةً دهریةً.

فقد استبان لک بما علمت من الفرق بین الأشیاء بوجودها العلمي و بینها بوجودها العیني سرّ ما تسمع أنّ الأعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود و إن کان ما شمّت رائحة الوجود إلّا الأعیان الثابتة؛ و ذلک حیث إنّ الجزء الأوّل منه محمول علی وجوداتها في حدّ أنفسها و الجزء الثاني علی وجوداتها العلمیة؛ أي ذات مبدئه تعالی قدسه.[5]

---

۱. ح، ق: أسماء.
۲. ق: کذلک.
۳. الإشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۳۰۳.
۴. ق: ـ هذا کلامه.
۵. ق: قلت: إنّ للأشیاء وجودین علمیاً و عینیاً و کونها علی الأوّل ذاته بذاته لاینافي کونها باعتبار آخر مباینة ←

و ما قيل من:[١] «أنّ الموجودات أزلية أبدية لايعتريها شوبُ تغيّرٍ و لا تبدّلٍ»[٢] محمولٌ على وجودها العلمي.

قال الشيخ[٣] في كتاب[۴] التعليقات:[۵] «فإذا صحّ في العقل الذي بالقوّة أن يقال إنّه كلّ شيء[۶] بمعني أنّ في قوّته أن يعقل المعقولات إلى ما لا[٧] نهاية؛ فكذلك يصحّ في الذي هو بالفعل أنّه كلّ شيء بمعنى[٨] أنّه يعقل المعقولات بالفعل بلا نهاية؛ فهو يعقل الأشياء الغير المتناهية[٩] لأنّه سبب كلّ معقول، و المعقولات صادرة عنه على مراتبها و اختلافِ أحوالها من الأبدية و الحادثية[١٠] و القارّية و غير القارّية؛[١١] فهي كلّها حاصلة له بالفعل، و هذا كما تقول[١٢]: إنّ الأشياء الموجودة دائماً و الموجودة في وقت بعد وقت و الشيء المنقضي شيئاً فشيئاً كالزمان و الحركة.»[١٣]

ثمّ قال: «كلّها بالإضافة إليه موجودة و حاصلة بالفعل؛ لأنّه سبب وجودها و مبدأ الأسباب التي توجد عنها، و هو يعقل ذاته و[١۴] لوازمه.»[١۵]

و قال أيضاً في هذا الكتاب:[١۶] إنّ «الأوّل بسيط في غاية البساطة و التجرّد[١٧]، متنزّه[١٨]

←

لذاته. فقوله: «أن يعقل [ق: أن نعقل] الكثرة» انّه يعقل الكثرة الخارجية بتعقّل ذاته القدسية و إن كانت بوجوداتها العينية متأخّرة عن ذاته؛ و لايلزم من تعقّله بذاته لها كونها داخلةً في ذاته مقوّمةً لها و إن كانت تلك كثرة في ذاتها مترتّبة كالإضافات و الإيجادات؛ فلاتنثلم وحدته الحقّة لعدم كونها في مرتبة واحدة و إن كانت دفعةً واحدةً غير زمانية؛ و «الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود و أن لم‌تشمّ رائحة الوجود إلّا الأعيان الثابتة» محمول على تلك الأشياء باعتبار وجودها العملي و العيني.

١. ح: ذات مبدئه تعالى قدسه؛ تدبّر تارةً أُخرى ليظهر لک سرّ ما تسمع.

٢. ح: + و أمثال ذلک أكثر من أن تحصىٰ مع أنّه صرّح هو بنفسه على ما هو المرام في أمثال هذا الكلام.

٣. ح: ـ محمول على وجودها العلمي قال الشيخ.

۴. ق: ـ كتاب.

۵. ح: + بقوله.

۶. التعليقات: + و.

٧. ق: ـ لا.

٨. التعليقات: ـ بمعني أنّ في قوّته ... بالفعل انّه كلّ شيء بمعني.

٩. التعليقات: غير المتناهية.

١٠. التعليقات: الحادثة.

١١. التعليقات: القارّة و غير القارّة؛ ق: القادرية و غير القادرية.

١٢. ق: نقول.

١٣. التعليقات، ص ٢٨.

١۴. التعليقات: + لوازم.

١۵. التعليقات، ص ٢٨.

١۶. ح: + بقوله.

١٧. التعليقات: التحدّد.

١٨. التعليقات: منزّه.

الذات عن أن تلحقها مهيّة[١] أو حُلية أو صفة جسمانية أو عقلية، بل هو صريح ثبات على وحدة و تجرّد[٢].»[٣]

و قال بعض القدماء من الحكماء:[٤] «إنّ مالک الأشياء هو الأشياء كلّها؛ إذ علّة كونها بأنّه فقط و علّة شوقها إليه و هو خلّاق الأشياء كلّها و ليس فيه شيء.»

ثمّ نعود إلى الرأس[٥] فنقول: إنّه ـ تعالى قدسه[٦] ـ لمّا كان جميع الأشياء بـالانكشاف العلمي ـ لا بحسب وجودها العيني ـ[٧] فلايلزم تكثّره[٨] بذاته و لا محلّيته[٩] للكثرة؛ و إليه أشار[١٠] بقوله: «جائت الكثرة لازمة متأخّرة لا داخلة في الذات.»

و أمّا قوله: «و الأوّل تعرض له كثرة لوازم»[١١] إشارة إلى صـفاته[١٢] الغـير الحـقيقية كالإضافات و لكن على ترتيب[١٣] ذاتي بينها لا عيني[١٤]، كما أشار إليه حيث قال:[١٥] «و جائت أيضاً على ترتيب».[١٦]

ثمّ إنّ شيخ أتباع الرواقيّين قد نسب ذلک إلى الحكـماء المشّـائين حـيث قـال:[١٧] «المشّاؤون و أصحابهم قالوا: علم الواجب ليس زائداً عليه، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجرّدة[١٨] و به يعلم الأشياء كلّها و وجود الأشياء عين علمه بها» انتهىٰ.

و قد أخذه ممّا عليه المشّاؤون سيّما الرئيس حيث يقول:[١٩] «إنّ الواجب[٢٠] يعقل[٢١]

---

١. ح، ق: هيئة.
٢. التعليقات: التحدّد.
٣. التعليقات، ص ٣٣.
٤. ح: على وحدة و تجرّد. و قد ذكر بعض شركائه في صناعته.
٥. ح: و ليس فيه شيء و لنرجع إلى ما كنّا فيه.
٦. ق: ـ قدسه.
٧. ق: ـ لا بحسب وجودها العيني.
٨. ح: فلايلزم أن تكون متكثّرةً.
٩. ح: و لا محلاً.
١٠. ح: الإشارة.
١١. ق: + أقول.
١٢. ح: الصفات.
١٣. ق: الترتّب.
١٤. ق: ـ لا عيني.
١٥. ح: و إليه الإشارة بقوله.
١٦. ح: + إلى آخره.
١٧. ح: «و جائت أيضاً على ترتيب» إلى آخره. فلذا تسمع صاحب كتاب الإشراق إنّه يقول.
١٨. ق: المجرّد.
١٩. ح: «... عين علمه بها». هذا كلامه. فقد استبان من تضاعيف الكلام سرّ ما عليه رئيس الصناعة و شركائه في الصناعة و قد ذكر في بعض أقاويله من المقال بحيث لايبقي للمناقشة من المجال.
٢٠. التعليقات: ـ انّ الواجب.
٢١. التعليقات: هو يعقل.

الأشياء لا على أنّها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن، بل على أنّها تصدر عن ذاته و أنّ ذاته سبب لها»[۱] و حيث يقول:[۲] «إنّ[۳] وجوده مباين لساير الوجودات و تعقّله مباين لساير التعقّلات؛ فإنّ تعقّله على أنّه عنه؛ أي على أنّه مبدأ فاعلي له؛ و تعقّل غيره على أنّه فيه؛ أي على أنّه مبدأ قابلي له[۴]» و نظائره[۵] أكثر[۶] من أن يحصىٰ.[۷]

و قد تصدّينا في رفع[۸] المنافاة بين ما وقع عنه في الشفاء و التعليقات و بين ما في الإشارات على نمط آخر، بحيث يندفع ما أورد عليه الفاضل الخفري و العلّامة الدواني من كون الشيخ على تحيّرٍ و تناقضٍ.[۹]

ثمّ إنّ صاحب الإشراق لمّا أورد ما عليه المشّاؤون فقد أورد عليهم ما لا يرد عليهم بما قرّرناه و ذلك حيث قال:[۱۰] «إن علم ثمّ لزم من العلم شيء فيتقدّم العلم على الأشياء و على عدم الغيبة عن الأشياء؛ فإنّ عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقّقها[۱۱]، و كما أنّ معلوله[۱۲] غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله[۱۳] غير العلم بذاته؛ لوجوب مغايرة العلم بأحد المتغايرين[۱۴] للعلم بالمغاير[۱۵] الآخر.[۱۶]»

ثمّ قال: «و أمّا ما يقال من[۱۷] أنّ علمه بلوازمه[۱۸] منطوٍ في علمه بذاته؛ فكلام[۱۹] لا طائل تحته. فإنّ علمه عندهم سلبي[۲۰] فكيف يندرج العلم بالأشياء في السلب؟! و التجرّد

---

۱. التعليقات، ص ۱۵۳.

۲. ح: و قال فيه أيضاً.

۳. التعليقات: ـ انّ.

۴. ح، ق: ـ له.

۵. ح: و نظائر هذا.

۶. ق: أكبر.

۷. ح: + حسب ما سيذكره المصنّف ـ دام ظلّه ـ و إن لجّ لاجّ في كون مقصود الرئيس في إشاراته ذلك، فعلى تقدير تسليم ذلك مع كونه صريح المكابرة و العناد و الميل عن الحقّ و الإلحاد؛ فانادي بلسان الحال بحول اللّه الملك المتعال: «إنّي لست ممّن يؤمن بما بين دفّتيها» نداءً عليّاً و أُرتّل هذا المقال ترتيلاً.

۸. ق: وقع.

۹. ح: ـ و قد تصدّينا في ... على تحيّرٍ و تناقضٍ.

۱۰. ح: ثمّ قال صاحب الإشراق متّصلاً بما نقلناه عنه فيقال عليهم.

۱۱. ق: لحقها.

۱۲. ق: معلولة.

۱۳. ق: بمعلولة.

۱۴. ق: المتقابرين.

۱۵. ق: ـ بالمغاير.

۱۶. حكمة الإشراق: ـ لوجوب مغايرة ... الآخر.

۱۷. الحكمة الإشراق: ـ من.

۱۸. ق: عوازمه.

۱۹. ق: فكام؛ حكمة الإشراق: كلام.

۲۰. حكمة الإشراق: فإنّ علمه سلبيّ عنده.

عن المادّة سلبي، و عدم الغيبة أيضاً سلبي؛ فإنّ عدم الغيبة لايجوز أن يعنى به الحضور؛ إذ الشيء لايحضر عند ذاته؛ فإنّ الذي حضر غير مَن يكون عنده الحضور؛ فلا يقال إلّا في شيئين، بل أعمّ، فكيف يندرج العلم بالغير في السلب؟![۱]

ثمّ الضاحكية شيء[۲] غير[۳] الإنسانية؛ فالعلم بها[۴] غير العلم بالإنسانيه»[۵] انتهىٰ كلامه.[۶،۷]

و أنت تعلم[۸] أنّ ذاته ـ سبحانه[۹] ـ و إن كانت مباينةً لذات الأشياء[۱۰] لكنّها لمّا كانت منه شيئيتها و حقيقتها[۱۱] يكون العلم بها من تلقاء[۱۲] ذاته أقوىٰ من العلم بها حين حضورها بين يديه[۱۳].[۱۴]

﴿سَنُقْرِئُكَ فَلاتَنْسَىٰ[۱۵]﴾[۱۶] إشارات نورية و رشحات قدّوسية[۱۷] تتخلّص عن[۱۸] ظلمة الجهالات و دناسة الخطيئات و اللّٰه وليّ الباقيات الصالحات؛ و من هنالك قيل:[۱۹] إنّ العلم هناك في شيئية المعلوم أقوىٰ من المعلوم[۲۰] في شيئية نفسه؛ فإنّه مشيِّء الشيء و محقِّق الحقيقة، و الشيء مع نفسه بالإمكان فإنّه بين أن يكون و بين أن لايكون، و مع مشيِّئية بالوجوب، و تأكّد الشيء فوق الشيء فإنّه الشيء و يزيد؛ و إذاكان ثبوت نفس[۲۱] الشيء عند العالِم حضوراً؛ فثبوت ما هو أولىٰ به من نفسه أولىٰ بذلك.

و بالجملة: انّ ما تلوناه[۲۲] هو أقصىٰ مراتب العرفان و أبهىٰ درجات الرضوان و أسنىٰ

---

۱. ح، ق: ـ و التجرّد ... في السلب.
۲. ح، ق: ـ شيء.
۳. ق: الضاحكة ميز.
۴. ح، ق: به.
۵. مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲ (حكمة الإشراق)، ص ۱۵۱.
۶. ق: ـ كلامه.
۷. ح: + ذهولاً عن.
۸. ح: ـ و أنت تعلم.
۹. ق: ـ سبحانه.
۱۰. ح: لذوات الممكنات.
۱۱. ح: لكنّها لمّا كان مشيِّء شيئيتها و محقِّق حقيقتها.
۱۲. ق: ـ تلقاء.
۱۳. ق: ـ بين يديه.
۱۴. ح: + و ستأتي.
۱۵. ح: ـ سنقرئك فلاتنسىٰ.
۱۶. الأعلى / ۶.
۱۷. ح: رموز قدسية.
۱۸. ق: من.
۱۹. ح: الباقيات الصالحات؛ فلذا تسمع.
۲۰. ق: العلوم أقوىٰ من العلوم.
۲۱. ق: ـ نفس.
۲۲. ح: انّ ما يتلىٰ عليك من حقيقة الحال.

طبقات الإيمان و به[١] ينكسر مكيال الظنّ و الحسبان لكونه أرفع و أقدس[٢] من أن يصل إلى سُرادقات مَجده[٣] المحبوسون في سِجن الزمان[٤] و المسجونون في وراء سدّ إسكندر العرفان و البرهان،[٥] بل[٦] إنّما تيسّر تصوّرُ[٧] ذلك لمَن نهض طائرُ همّته مِن أوكاره الناسوتية و وصل[٨] إلى فضاء القدس بالتجلّيات[٩] الشوقية القدّوسية[١٠] لا مَن احتوت[١١] عليه خنادس الضلال و لعبت بهم أمراض الاعتلال؛ و تمام تحقيقه في شرحنا على إلهيات كتاب الشفاء ﴿وَ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَشَاءُ﴾.[١٢][١٣]

[١٤٥] قال[١٤]: «بحسب نفسها المرسلة»

أقول: أمّا اتّصاف الهيولىٰ بالصورة[١٥] مع استغنائها[١٦] عن الهيولىٰ بحسب[١٧] الطبيعة المرسلة فباعتبار الصورة الشخصية لا مطلقاً.[١٨]

[١٤٦] قال[١٩]: «من حيث خصوص ارتسامها»

أقول: يعني[٢٠] أنّه إذا ارتسمت الحقائق في الأذهان يكون بخصوصية ارتسامها الذهني مستتبعاً لأن تصف هي بالكيفيات النفسانية التي يطلق عليها تارةً العلم و أُخرىٰ على

---

١. ح: و هيهنا.
٢. ح: ـ و أقدس.
٣. ح: يصل إلى صُقعه؛ ق: مجدد.
٤. ق: محبوسون في مطمورة.
٥. ق: ـ و البرهان.
٦. ح: البرهان كيف لا و.
٧. ق: ـ تصوّر.
٨. ق: صعد.
٩. ق: بدرج التجلّيات.
١٠. ح: الشوقية الربوبية.
١١. ق: احنوت.
١٢. المائدة/ ٥٤.
١٣. ح: ـ و تمام تحقيقه في ... من يشاء.
١٤. ح: قوله.
١٥. ح: + الجرمية.
١٦. ح: غنائها.
١٧. ق: عن الهيولى بما من.
١٨. ح: بحسب طبيعتها المرسلة فعلى شاكلة أُخرى فتدبّر.
١٩. ح: قوله.
٢٠. ح: بالجملة.

تلک الصور المرتسمة بما هي مرتسمة فيها.[١]

و بعبارةٍ أُخرى: انّ العلم يطلق[٢] تارةً و يراد بها الصورة الحاصلة من الشيء المدرَک في القوّة العاقلة، و أُخرىٰ[٣] على الهيئة القائمة بها بحسب ارتسام تلک الصورة[٤] فيها.

قال بهمينار في التحصيل[٥]: «إنّ العلم عرضٌ به[٦] يعلم الشيء،[٧] بل العلم و المعلومية[٨] نفس انتقاش ذلک الأمر في الذهن.»[٩]

ثمّ إنّ هيهنا إشكالاً و هو أنّ العلم يطلق تارةً و يراد به أنّه من مقولة الكيف[١٠] و تارةً أنّه من مقولة المعلوم و تارةً من مقولة[١١] الإضافة.

فالحقّ: انّه لا منافاة بين هذه الأقاويل بعد ما حقّقناه في ساير تعاليقنا؛ فجدير بنا لو أشرنا إلى ذلک بوجهٍ مّا؛ فنقول: إنّ العلّامة الدواني قد حقّق في حاشيته[١٢] القديمة: «أنّه

---

١. ق: يعني أنّ الحقائق إذا ارتسمت في الأذهان يكون ذلک باعتبار خصوصياتها الارتسامية لا مطلقاً؛ فتصف بالكيفيات النفسانية التي مطلقاً عليها العلم تارةً و على ذي الصورة.

٢. ق: مطلقاً.

٣. ق: و تارةً.

٤. ق: القائمة بها من حيث ارتسامها.

٥. ح: تلک الصورة فيها و إليه الإشارة بما ذكره صاحب التحصيل فيه.

٦. ق: - به.

٧. هذه العبارة بظاهرها تدلّ على أنّ بهمنيار ذهب إلى أنّ العلم عرض يعلم به الشيء ولكن بعد المراجعة إلى كتابه التحصيل يعلم أنّه نقل هذا من البعض و ذهب نفسه إلى أنّ العلم و المعلومية عين انتقاش ذلک الأمر في الذهن. و إليک عبارته في التحصيل [ص ٤٩٨]: «و متىٰ فرض الشعور بالشيء غير نفس وجوده فيه تسلسل إلى غير نهاية؛ لأنّ الإدراک لامحالة انفعالٌ مّا أو أثرٌ مّا. فإن فرض الشعور بالشيء حالة تتبع وجوده في الذهن أو الحسّ كان الكلام باقياً؛ لأنّ الشعور به يجب أن يكون بانفعالٍ أو تأثّرٍ عنه و يلزم منه محال آخر، و هو أنّه يلزم أن يكون العلم به شيئاً غير نفس انتقاشه و يكون الكلام في العلم بالعلم كالكلام في ذلک المعلوم؛ فيتسلسل و يلزم ما يلزم القوم الذين قالوا: إنّ العلم عرض به يعلم الشيء، بل العلم و المعلومية نفس انتقاش ذلک الأمر في الذهن.»

٨. ق: المعلومه.

٩. ح: + و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ المصنّف -دام بقائه- قد أشار هيهنا إلى دفاع شُبَهٍ قد نشأت من اشتراک اللفظ:
منها: القول بأنّ العلم من مقولة المعلوم تارةً و أُخرىٰ من مقولة الكيف.
و منها: القول بأنّ التصوّر يتعلّق بالتصديق فيتّحد به تارةً و أُخرىٰ انّه لايتعلّق به لمباينته معه.
و وجه الدفع: انّ العلم الذي يكون من مقولة المعلوم و يتعلّق بالتصديق هو العلم بالمعنى الأوّل و الآخر بالمعنى الأخير؛ و سيجيء في متن الكتاب إليه إشارات أيضاً. فقد انكشف لک علية الحال و اندفع به كثير من الإشكال بعون الواهب المتعال.

١٠. ق: - الكيف.

١١. ق: بقوله.

١٢. ق: حاشية.

يشكل عدُّ العلمِ من مقولة الكيف. فإنّ المتأخّرين يجعلون الجوهر و العرض من أقسام ممكن الوجود في الخارج ممّا لايمكن وجوده في الخارج، لايكون عرضاً عندهم. اللّهمّ إلّا أن يقال إيّاه من مقولة الكيف بطريق المسامحة و تشبيه الأُمور الذهنية بالأُمور العينية» انتهىٰ كلامه.

و لايخفىٰ: أنّ هذا خارج عن الإنصاف بعد ما علمت سابقاً من أنّ مناط الجوهرية و العرضية هو سنخ الطبيعة بما هي هي سواء كان في الأذهان أو في الأعيان لا الوجود الخارجي فيهما أو مطلق الوجود في الثاني دون الأوّل، كما ذهب إلى الأوّل من هذين الاحتمالين العلّامة الدواني و إلى الأخيرة منهما السيّد السند.

قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: «إنّ الإنسان[1] إنّما هو جوهر لأنّه إنسان لا لأنّه موجود في الأعيان نحواً من الوجود؛ و إذا كان جوهراً لأنّه إنسان فما[2] لحقه من اللواحق ـ أعني مثل[3] الشخصية و العموم و أيضاً مثل الحصول في الأعيان أو التقرّر[4] في الذهن ـ فهي أُمور تلحق جوهراً، و لواحق الجوهر لوازم و أعراض لاتبطل معها جوهريته فتبطل ذاته؛ فتكون قد لحقت غير الجوهر؛ إذ الجوهر قد بطلت ذاته.[5]»[6]

ثمّ قال: «فإذن الأشخاص في الأعيان جواهر و المعقول الكلّي أيضاً جوهر؛ إذ[7] صحيح عليه أنّه مهيّة حقّها في الوجود في الأعيان أن لايكون[8] في الموضوع[9]، ليس لأنّه معقول الجوهر؛ فإنّ معقول الجوهر ربّما شكّ[10] في أمره فظنّ أنّه علم و عرض، بل كونه علماً أمر عارض[11] لمهيّته و هو العرض؛ و أمّا مهيّته فمهيّة الجوهر، و للمشارك للجوهر مهيّة جوهر أيضاً.[12]»[13]

---

۱. الشفاء: فالإنسان.
۲. ق: ممّا.
۳. ح، ق: ـ مثل.
۴. ح، ق: التصوّر.
۵. ح، ق: ـإذ الجوهر قد بطلت ذاته.
۶. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقولات، المقالة الثالثة، الفصل الأول) ص ۹۴.
۷. ح، ق: ـإذ.
۸. الشفاء: أن لاتكون.
۹. ح، ق: + إليه.
۱۰. الشفاء: شكک.
۱۱. الشفاء: عرض.
۱۲. الشفاء: والمشارک للجوهر بماهيته جوهر.
۱۳. الشفاء (ج ۱، المقولات، المقالة الثالثة، الفصل الأوّل) ص ۹۵.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ ما ذكره بقوله: «انّ المتأخّرين يجعلون» قد أخرج الشيخ عنهم مع أنّه منهم، كما قال الشارح المحقّق للإشارات في خطبة شرحه بقوله: «كان من المتأخّرين فائزاً بالحدس الصائب و النظر الثاقب.»[١]

و لعلّ ما ذكره منه أنّ المتأخّرين يجعلون مبنى[٢] على العلماء المتأخّرين من الشيخ كالمحقّق و الشارح الجديد و القديم و ما يضاهيهم؛ و من البيّن أنّهم ليسوا من الحكماء لكن يصحّ حكمه بأنّ المتأخّرين كذا.

ثمّ إنّ المعلّم الثاني جمع بين الرأيين [و] ذكر: «ألا ترى[٣] أنّ الشخص الواحد ـ كسقراط مثلاً ـ يكون داخلاً تحت الجوهر من حيث هو إنسان، و تحت الكمّ من حيث هو ذو مقدار،[٤] و تحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أو غير ذلک،[٥] و في المضاف من حيث هو أب أو ابن، و[٦] في الوضع من حيث هو جالس أو متّكىء[٧]»[٨] انتهىٰ.

و هو صريح في جواز كون العلم من مقولة المعلوم بالذات مع كونه تحت مقولة الكيف و الإضافة و الانفعال[٩] بالعرض.

لستُ أقول ذلک بالمجاز، بل بالحقيقة[١٠] و إن لم يكن شيء منها ذاتياً مقوّماً له. ألا ترى أنّ جملة المقولات يقال عليها الموجود ـ[١١] و مع كونه مقوّماً لها ـ قولاً على سبيل الحقيقة؟!

قال الشيخ في قاطيغورياس كتابه الشفاء: «إنّ[١٢] الأُمور التي لها إلى الكيفية نسبة ما كانت هذه الأُمور جواهر و كمّيات عرض لهما نسبة إلى الكيفيات؛ فتكون الجواهر و

---

١. في الإشارات و التنبيهات [ج ١، ص ١] قال الشارح: «و كما أنّ الشيخ الرئيس أبا علي الحسين ابن عبدالله ابن سينا ـ شكر الله سعيه ـ كان من المتأخّرين مؤيّداً بالنظر الثاقب و الحدس الصائب.»

٢. ق: + مبنى.

٣. ق: ـ ألا ترى.

٤. ق: من حيث هو مقدار.

٥. ق: ـ أو فاضل أو غير ذلک.

٦. ق: أو.

٧. ق: من حيث هو مكنّ أو الجالس.

٨. الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٨٦.

٩. ق: الانفصال.

١٠. ق: الحقيقة.

١١. ق: + و.

١٢. الشفاء: و.

الكمّيات تدخلان في مقولةٍ غير مقولتهما بسببٍ عارضٍ[1] يعرض لها؛ فيكون دخولها في تلك المقولة بالعرض؛ و ما دخل في مقولة بالعرض[2] فليست المقولة جنساً له و لا هو نوع من المقولة.

و إنّما يأخذ المقولات في هذا الموضع على أنّها أجناس و إنّما يبحث عن دخول الأشياء على أنّها أنواع لها؛ و أمّا على سبيل غير ذلک فلايمنع أن يدخل بعض أنواع مقولة في مقولةٍ أُخرىٰ.»[3]

و أيضاً قد ذكر هنالک: « فينبغي أن تعلم أوّلاً أنّ ظنون هؤلاء المتخلّفين بأنّ الشيء يدخل في مقولاتٍ شتّىٰ ظنون فاسدة؛ و ذلک لأنّ[4] لكلّ شيء مهيّةً و ذاتاً واحدةً و إن كانت[5] له أعراض شتّىٰ[6]؛ و يستحيل أن تكون المهيّة و الذات الواحدة ـ من حيث هي تلک الذات و المهيّة ـ تدخل في مقولةٍ مّا و في مقولةٍ أُخرىٰ ليست هي؛ لأنّها إن تقوّمت في ذاتها بأنّها جوهر امتنع أن يتقوّم[7] بأنّها ليست بجوهرٍ. فإن دخلت في مقولةٍ بذاتها و دخلت في أُخرىٰ بالعرض فلم تدخل في الأُخرىٰ دخولَ النوع في الجنس. لأنّ الأمر الذي بالعرض لايتقوّم به[8] جوهر الشيء و ما لا يقوّم جوهر الشيء لايكون جنساً له، و ما لا يكون جنساً[9] للشيء لايكون مقولة تشمله.»[10]

و أيضاً ذكر: « إنّا نعلم أنّ المقولات متباينة و أنّه لايصحّ أن تحمل مقولتين معاً على شيء واحد حملَ الجنس حتّى يكون الشيء يدخل من جهة مهيّة في مقولتين، و إن كان قد يدخل في مقولة بذاته و في الأُخرىٰ على سبيل العرض.»

ثمّ قال: «و قد فرغنا في ما سلف عن هذا. ثمّ إنّ هذا الحدّ لايمنع العقلَ مطابقته[11]

---

۱. ح، ق: ـ لها نسبة إلى الكيفيات ... بسبب عارض.
۲. ح، ق: ـ بالعرض.
۳. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقالة الثانية، الفصل الثالث) صص ۶۹ ـ ۶۸.
۴. الشفاء: أنّ.
۵. ح، ق: كان.
۶. ح، ق: تترى.
۷. الشفاء: تُقَوَّم.
۸. الشفاء: لا يقوِّم.
۹. ح، ق: ـ له و ما لايكون جنساً.
۱۰. الشفاء (المنطق، ج ۱، المقالة الثانية، الفصل الرابع) صص ۷۸ ـ ۷۷.
۱۱. ق : مطابقة.

أُموراً[١] تدخل في مقولاتٍ أُخرىٰ »[٢] انتهىٰ.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ ما وقع عن الحكماء تارةً أنّ العلم من مقولة المعلوم و تارةً من مقولة الكيف و أُخرىٰ أنّه من مقولة الإضافة و أُخرى أنّه من مقولة الفعل أو الانفعال صحيح جدّاً لا منافاة بينها؛ لجواز عروض مقولات شتّىٰ لحقيقةٍ مّا جوهريةٍ.

فقد انصرح: أنّه يصحّ أن يكون العرض تحت هذه المقولات بالذات و إن لم يكن من قبيل دخول الأنواع تحت الأجناس و لكن من قبيل دخول الشيء الواحد تحت العرضيات الصادقة عليها بالذات و إن كان ذلك في مرتبة متأخّرة عن مرتبة ذواتها و إن يصحّ أن يدخل تحت إحدىٰ المقولات دخولَ النوع تحت جنسه.

و انّ المتأخّرين لمّا لم يحصّلوا المراد ـ على ما قرّرنا ـ ذهبوا إلى المنافاة بين هذه الآراء ظنّاً منهم أنّ مراد القوم من ذلك دخولُه تحت تلك المقولات دخولَ النوع تحت الأجناس، و ليس الأمر على ما ظنّوا.

ثمّ إنّ العلّامة الدواني قال ـ بعد ما نقلنا عنه ـ: « فلا منافاة بين كون الشيء جوهراً في ذاته و عرضاً بحسب وجوده في الذهن » أقول: هذا[٣] منافٍ لما حقّقه آنفاً من أنّ المتأخّرين يجعلون العرض من أقسام ممكن الوجود في[٤] الخارج.[٥]

و أيضاً:[٦] إذا صحّ أن يصدق[٧] العرض عليه بحسب وجوده الذهني صدقاً بالذات و الحقيقة لم يصحّ أن يصدق[٨] عليه الكيف الحقيقي كذلك من دون أن يجعل ذلك هو المشهور.

فإن قلتَ: إنّ العرض عنده لمّا كان عرضياً لما تحته يجوز صدقه على ما له الحقيقة الجوهرية في الذهن؛ و ذلك بخلاف ما عليه أمر الكيف؛ لكونه مقولة برأسها ذاتياً لما

---

١. ق : امور.

٢. الشفاء (المنطق، ج ١، المقولات، المقالة الرابعة، الفصل الخامس) ص ١٥۶.

٣. ح، ق: ـ هذا.

۴. ق: + في.

۵. ق: + أقول.

۶. ق: + ان.

٧. ق: يصدّق.

٨. ق: يصدّق.

تحتها. يرشدك إلى ذلك ما ذكره بعد هذا المنقول بقوله: «و منشأ ذلك أنّ العرض ليس ذاتياً لما تحته؛ فلا شبهة في كون الشيء جوهراً بذاته عرضاً باعتبارٍ؛ و أمّا الأجناس العالية فهي ذاتية لأنواعها و لايمكن تبدّل الذاتيات بحسب الماء الوجود و إلّا لم‌يكن الموجود تلك المهيّة و ذلك ظاهر على من له فطرة سليمة.»

قلتُ: لايخفىٰ على من له فكرة قويمة أنّه لايلزم من كون الكيف مقولة كونُه صادقاً على جميع ما تحته مطلقاً صدقاً ذاتياً؛ فلذا قال الشيخ: «إنّه يجوز التصادق بين المقولتين صدقاً عرضياً» وفاقاً لما عليه المعلّم الثاني أبونصر الفارابي.

و لو صّح ما ذكره العلّامة الدواني لزم أن يكون صدق الجوهر على فصول أنواعه ـ كالناطق و الصاهل ـ صدقاً ذاتياً لكونه مقولة[1] بنفسها؛ فيلزم منه ذهاب السلسلة إلى ما لايتناهى؛ فما هو جوابه عنه[2] فهو جوابنا عن صدق الكيف على الجوهر في الذهن.

و أيضاً: انّه يظهر بما نقلناه عنه أوّلاً أنّ منع صدق الكيف عليه حقيقةً هو كون العرض من أقسام ممكن‌الوجود في الخارج؛ يرشدك إليه ما ذكره بعده بقوله: «اللّهمّ إلّا أن يقال: عدّهم إيّاه من مقولة الكيف بطريق المسامحة» و تمام تفصيله في شرحنا على التقديسات.[3]

[۱۴۷] قال[4]: «و في وُجد استحقاقها»

أقول: «الوُجد» الوُسع.

[۱۴۸] قال[5]: «حرداً[6]»

أقول: أي تنحّىٰ عن قومه و نزل منفرداً و لم‌يخالطهم.[7]

---

۱. ق: مقوّله.
۲. ق: + فهو جوابه عنه.
۳. ح: ـ ثمّ إنّ هيهنا إشكالاً و هو انّ العلم يطلق تارةً ... التقديسات.
۴. ح: قوله.
۵. ح: و قوله.
۶. ح، ق: حرد.
۷. الصحاح، ج ۱۱، ص ۴۶۴.

[۱٤۹] قال[1]: «إمّا من جهة الزمان أو بحسب متن الواقع»

أقول: و لعلّ مبنیٰ[2] هذا الترديد على ما يتراأى من أوّل وهلة[3] النظر مع قطع اللحظ عمّا هو الواقع[4]؛ و في تأخير[5] القسم الآخر[6] إشعار بما[7] في الواقع من كون تقدّمه عليها سرمدياً[8] لا زمانياً[9] ـ كما لايخفیٰ على أهل العرفان ـ[10] و ذلک على محاذاة ما في كتابه الإيماضات[11] بوجهٍ مّا من تقسيم الأوعية إلى السرمد و الدهر و الزمان، و كون الأوّل محيطاً بالأخيرين و ما فيهما جميعاً؛ و إنّما قلنا ذلک لأنّ[12] تلک الأقسام متخالفة بالمفهوم لكون الأوّل عبارةً عن الوجود الصرف الذي يأبى[13] بذاته عن أن يكون مسبوقاً بالعدم، و الثاني عبارةً[14] عن وجودٍ لا الامتداد[15] و لا اللاامتداد[16] يدانيه و لا الاستمرار و لا اللااستمرار يعتريه مع عدم كونه آبياً[17] عن تلک المسبوقية.

فقد بان كون تخالفهما بالنوع بحسب المفهوم مع أنّ[18] الثاني أعمّ منه في الواقع؛ فيكون الأوّل محيطاً به إحاطةَ الأخصِّ الأعمَّ، كما أنّ الدهر محيط بالزمان إحاطةَ العامّ بالخاصّ.[19] و من هيهنا جعل المصنّف تلک الأوعية متقابلةً تارةً، متداخلةً أُخرىٰ.[20]

ثمّ إنّه ـ تعالى ـ[21] لمّا كان[22] مستقرّاً على عرش السرمد لا غير[23] و هو مبدأ

---

۱. ح: قوله.
۲. ح: ـ و لعلّ مبنیٰ.
۳. ق: ـ وهلة.
۴. ق: ـ عمّا هو الواقع.
۵. ق: تأخيرا.
۶. ق: اللآخر.
۷. ح: إشارة إلى ما.
۸. ح: بالسرمد؛ ق: سريرتا.
۹. ح: الزمان.
۱۰. ق: ـ كما لايخفى على أهل العرفان.
۱۱. ح: على محاذاة ما وقع في الصحيفة الملكوتية الإيماضية.
۱۲. ح: حيث إنّ.
۱۳. ق: عن وجود صرف لايأبى.
۱٤. ق: ـ عبارةً.
۱۵. ق : لا امتداد.
۱٦. ق: و لا الامتداد.
۱۷. ح: عبارة عن الوجود الصرف المتقدّس عن الامتداد و اللاامتداد و الاستمرار و اللااستمرار مع عدم إبائه.
۱۸. ح: فقد استبان تخالفهما بالنوع باعتبار المفهوم مع كون.
۱۹. ق: فيكون الأوّل محيطاً به إحاطة الخاصّ للعامّ كإحاطة الدهر للزمان.
۲۰. ح: فقد استبان لک سرّ ما تسمع المصنّف ـ دام بقائه ـ انّه يجعل تارةً تلک الأوعية متقابلةً و تارةً متداخلةً.
۲۱. ح: ـ ثمّ إنّه تعالى.
۲۲. ح: و لمّا كان الواجب تعالى قدسه.
۲۳. ق: مستأثراً لعرش السديدية.

لجميع[١] العاليات و السافلات يكون من وراء الكلّ محيطاً و أنّ المجعولات نظراً إلى جاعلها كظلّ له[٢] يكون[٣] الدهر كظلّ للسرمد و مطوي له؛ و ذلک حيث إنّ المجعول هو تلک الذوات و الحقائق و ذلک النحو من الوجود ـ أعني الدهر ـ يكون لامحالة كالمعلول، كما لايخفىٰ على أولىٰ العقول و إن كانت الأوهام لفي الذهول.

و إذا تقرّر هذا فلنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّه قال رئيس الصناعة في نجاته: «الشيء الموجود في الزمان أمّا أوّلاً: فأقسامه، و هو الماضي و المستقبل و أطرافه و[٤] هي الآنات؛ و أمّا ثانياً: فالحركات؛ و أمّا ثالثاً: فالمتحركّات. فإنّ المتحرّكات في الحركة، و الحركة في الزمان؛ فتكون المتحرّكات بوجهٍ مّا في الزمان؛ و كون الآن فيه ككون الوحدة في العدد؛ و كون الماضي و المستقبل فيه ككون أقسام العدد فى العدد[٥]؛ و كون المتحرّكات فيه ككون المعدودات في العدد.[٦] فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان، بل إذا قوبل[٧] مع الزمان و اعتبر به[٨] و كان له ثبات مطابق لثبات الزمان و ما فيه سمّيت تلک الإضافة و[٩] ذلک الاعتبار دهراً له. فيكون الدهر محيطاً بالزمان؛ و كما أنّ كلّ متّصل من المقادير الموجودة قد يفصل فيوقع عليه العدد فلا عجب لو فُصل الزمان بالتوهّم؛ فجعل أيّاماً[١٠] و ساعات بل سنين و شهوراً؛ فذلک إمّا بمراد المتوهّم و إمّا باعتبار مطابقة عدد الحركات له.[١١]»[١٢]

[١٥٠] قال: «و لا في الإضافات المحضة»

أقول:[١٣] تعريض على المتأخّرين سيّما نصير الحقّ و الملّة و الدين و قد عرفته سابقاً

---

١. ح: و مبدأً لجميع ما سواه من الموجودات الدهرية و حقائقها الواقعية ظهر لک سرّ ما تسمع في تلک الصحيفة الملكوتية و في هذه الصحيفة القدّوسية أيضاً.
٢. ح: ـ العاليات ... كظلّ له.
٣. ح: انّ.
٤. ح: ـ و.
٥. ح: أقسام العدد فيه.
٦. ح: في الخارج.
٧. ح: + توهّمه.
٨. ح: فيه.
٩. ح: + يكون.
١٠. ح: فجعل زماناً.
١١. النجاة، صص ٢٣٣ ـ ٢٣٢.
١٢. ق: ـ و مطويّ له ... عدد الحركات له.
١٣. ق: + و ذلک لأنّ نسبة المتغيّر إلى الثابت هو الدهر؛ فلايصحّ كون تلک الإضافات المحضة نظراً إليه ـ تعالى ـ متعاقبة الوجود و إلّا لكان زمانياً و إذا لم‌يصحّ تعاقبها نظراً إليه ـ تعالى ـ فما ظنّک بتعاقب الإضافات التي بإزاء العقبات؟

بعين اليقين فلانعيده.

و إذا علمت عدم صحّة تعاقب الإضافات المحضة التي لايستلزم تعاقبَ صفات سابقة عليه فما ظنّك بتعاقب الإضافات التي يكون بعضها بإزاء ذات الشيء و بعضها بإزاء صفات قائمة به؟

قال هذا المحقّق ـ نوّر اللّه مرقده ـ في شرح الإشارات: «إنّ صفات الشيء تنقسم إلى ما هو له في نفسه، و إلى ما هو له بسبب وجود غيره؛ و الأوّل ينقسم إلى ما من شأنه أن تعرض له نسبة إلى غيره و إلى ما ليس من شأنه ذلک.[1]

و هذه ثلاثة أصناف:

الأوّل: هو الهيئات المتمكّنة[2] من ذات الشيء.

و الثاني: هو الهيئات الكمالية الإضافية له، هي كمالات للشيء في نفسه هي مبادیء إضافات له إلى غيره.

و الثالث: هو الإضافات المحضة.»[3]

ثمّ بيّن أنّ «الصدور يطلق[4] على معنيين:

أحدهما: أمر إضافي يعرض للعلّة و المعلول منْ حيث يكونان معاً؛ و كلامنا ليس فيه.

و الثاني: كون العلّة بحيث يصدر عنها[5] المعلول و هو بهذا المعنى متقدّم على المعلول ثمّ على الإضافة العارضة لهما؛ و كلامنا فيه؛ و هو أمر واحد إن كان المعلول واحداً؛ و ذلک الأمر قد يكون هو ذات العلّة بعينها إن كانت العلّة علّةً لذاتها؛ و قد يكون حالة تعرض لها إن كانت علّةً لا لذاتها بل بحسب حالةٍ أُخرىٰ. و[6] أمّا إذا كان المعلول فوق واحد فلامحالة يكون ذلک الأمر مختلفاً[7] و يلزم منه التكثّر في ذات العلّة»[8] هذا كلامه.

---

۱. الإشارات و التنبيهات: و الأوّل ينقسم إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره، و إلى ما من شأنه ذلک.
۲. الإشارات و التنبيهات: التمكنّة.
۳. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۴۰.
۴. الإشارات و التنبيهات: يقع.
۵. ح: عنه.
۶. الإشارات و التنبيهات: ـ و.
۷. ح: ـ مختلفاً.
۸. الإشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۱۲۷.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّه إذا صحّ التعاقب و التجدّد في الإفاضات الإضافية لصحّ أيضاً ذلک في مباديها السابقة عليها؛ فيكون الموصوف بتلک الصفات المتعاقبة ينتقل من صفة إلى صفة انتقالاً استدراجياً؛ فيكون إمّا حركة أو متحرّكاً، تعالى عن جملة ذلک علوّاً كبيراً.

و ليست هذه الإضافات من قبيل الإضافات التي هي كالتيامنية و التياسرية الإضافيتين؛ لأنّ تبدّلها لايستلزم تبدّلاً في الذات و لا في صفاتها القائمة بها.

قال رئيس الصناعة في كتاب التعليقات: «إنّ العالِم انّما يصير مضافاً إلى الشيء المعلوم بهيئةٍ تحصل في ذاته، و ليس الحال في العالِمية كالحال في التيامن و التياسر الذي إذا تغيّر الأمر الذي كان متيامناً لم‌يتغيّر هيئة في من كانت له هذه الإضافة إلّا نفي هذه الإضافة ـ أعني التيامن ـ فإنّ الإضافة قد تكون بهيئةٍ في المضاف و المضاف إليه، كالحال في العاشق و المعشوق و العالم و المعلوم؛ و قد لاتكون بهيئةٍ، كالحال في التيامن. فإنّ العالم يبطل علمه ببطلان هيئةٍ كانت الإضافة بينه و بين المعلوم بسببها، و المتيامن لاتبطل منه هيئة ثمّ يبطل ببطلانها[1] التيامن؛ فالإضافة[2] بالحقيقة عارضة لتلک الهيئة التي في العالم و العاشق، لا أنّ تلک الهيئة هي نفس الإضافة؛ و العلم هيئة تحصل في العالم توجد مع وجود المعلوم و تبطل مع عدمه؛ فبطلان[3] العلم مع عدم ذات الشيء المعلوم يعني[4] الأمر الذي له المعلوم صفة، و هو الذي[5] من خارج، بل العالمية أمر زائد على التضايف الذي بينهما.»[6] هذا كلامه.

ثم لايخفیٰ: أنّه إذا حكم باستحالة التعاقب في الإضافات المحضة مقيساً إليه ـ سبحانه ـ و إلّا لكان زمانياً و يؤدّى الأمر فيه إلى ما عرفته غير مرّة باستحالة ذلک في الإضافات التابعة للصفات السابقة على الأُخریٰ كما لايخفیٰ.

---

۱. ح: ببطلانه.
۲. ح: و الإضافة.
۳. ح: فببطلان.
۴. ح: تغيّر.
۵. ح: + هو.
۶. التعليقات، ص ۱۳.

فالعجب ثمّ العجب من هذا العَلَم أنّه مع توغّله في كلمات رؤساء هذه الصناعة سيّما الرئيس في شفائه و نجاته و بهمنيار في تحصيله، حيث إنّه قد حقّق هناک ما هو الحقّ في المرام ثمّ حكم بما ينافيه في تجريده بقوله: «و تغيّر الإضافات ممكن» و لعلّ هذا منه على سبيل ما ينساق إليه الأفهام الجمهورية و الظنون المشهورية.

قال المحصّل في ذلک الكتاب: «و أمّا[١] الأُمور[٢] الزمانية فهي التي فيها تقدّم و تأخّر، ماضٍ و مستقبل، و[٣] ابتداء و انتهاء؛ فذلک[٤] هو الحركة أو ذو الحركة.

و أمّا ما[٥] هو خارج من[٦] هذه فإنّه يوجد مع الزمان، المعية التي ذكرناها في المضاف؛ أعني الإضافة العارضة لمتىٰ. فيجب أن يكون له اقتران طبيعي بالزمان حتّى يوجد بينهما تضايف بالفعل لا بالفرض؛ و ذلک بأن يكون[٧] أحد تلک الأشياء حاملاً للزمان و الآخر فاعلها أو ضرب من التعلّق حتّى تصحّ[٨] هذه المعية.

و هذه المعية إن كانت بقياسٍ ثابتٍ إلى غير ثابت[٩] فهو الدهر و هو محيط بالزمان، و إن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت فأحقّ ما يسمّي بالسرمد، بل هذا الكون ـ أعني كون الثابت مع غير الثابت و الثابت مع الثابت ـ بإزاء كون الزمانيات في الزمان؛ فتلک المعية كأنّها هي[١٠] الأُمور الثابتة و كون الأُمور في الزمان متىٰها؛ فليس في الدهر و لا في السرمد[١١] امتداد لا في الوهم و لا في الأعيان و إلّا لكان مقدار الحركة.»[١٢]

ثمّ قال:[١٣] «و الحقّ ـ الباري تعالى ـ ليس بزماني و الزمان من مبدعاته، و الوهم يقيس ما لايكون في الزمان على ما في الزمان.»

فقد استبان لک من تضاعيف كلامه القدسي أنّ القول بتعاقب الإضافات مقيساً إليه

---

١. ق: ـ تعريض على المتأخّرين ... قال المحصّل في ذلک الكتاب: و أمّا.
٢. ق: و الحاصل انّ الأمور.
٣. ح: ـ و.
٤. التحصيل: و ذلک.
٥. ق: ـ ما.
٦. التحصيل: عن.
٧. ح، ق: بأنّ كون.
٨. التحصيل: يصحّ.
٩. في بعض نسخ التحصيل: ثبات إلى غير ثبات.
١٠. ح، ق: متى: و في بعض نسخ التحصيل: حتّى.
١١. التحصيل: و ليس للدهر و لا للسرمد.
١٢. التحصيل، صص ٤٦٣ ـ ٤٦٢.
١٣. ق: ـ ثمّ قال.

ـ جلّ و علا ـ على سبيل الوهم و التخيّل لا الفهم و التعقّل؛ فيكون قوله في تجريده بذلك على فهم جمهور المتكلّمين و في هذا الكتاب على مشرب الحكماء الإلهيين و الفلاسفة المقدّسين، حيث إنّه قد أشار إلى ما هو الحقّ من الدهر و الزمان في نقده للمحصّل و كذا في رسائله و لكن بقي هيهنا شيء و هو أنّه قد ذكر في أوّل تجريده:[١] «انّ هذا الكتاب مشتمل على ما قادني[٢] إليه الدليل و قوىٰ اعتمادي عليه[٣]»[٤] فأحسِن تدبّره لتعرف أنّه يكاد أن يتفطّرن السموات و تنشقّ الأرض و تخرّ الجبال هدّاً[٥] من القول بتعاقب الإضافات و تجدّد المتعاقبات مقيساً إلى ذلك الجناب الأقدس الأعلىٰ و النور المقدّس العليّ؛ و نعم ما يهتف لسان الحال بمقال : ﴿ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِی الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾[٦].

و نوِّر سريرتك بأنوار الهدىٰ ليمكنك الفرار عن ظلمات ﴿ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾[٧] و القرار في ساحة ﴿ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾[٨].

[١٥١] قال: «يضاجّوننا»

أقول: ضاجّه شاغبه و شارّه و الإسم الضَجَاج؛[٩] و الشَغْبُ تهييج[١٠] الشرّ، و في الحديث: «انّه[١١] نهى[١٢] عن المشاغبة» أي[١٣] المخاصمة و المفاتنة[١٤] على ما في النهاية.[١٥]

---

١. ق: فقد بان أنّ تعاقب الإضافات نظراً إليه ـ تعالى ـ ليس إلّا من التوهّمات الساقطة رأساً. و العجب من نصير الحكماء ـ طاب ثراه ـ انّه قال في إلهيات كتابه التجريد بعد ما قال في أوّله.

٢. ق: «انه ممّا قادني الدليل إليه و قوى اعتمادي عليه».

٣. ق: + «و تغيّر الإضافات ممكن» فليتدبّر.

٤. كشف المراد، ص ١٢.

٥. اقتباس من: مريم / ٩٠.

٦. طه / ١٢.

٧. النساء / ٧٥.

٨. النجم / ٩.

٩. الصحاح، ج ١، ص ٣٢٦.

١٠. ح: يهيّج.

١١. ح، ق: ـ انّه.

١٢. ح، ق: يلهج.

١٣. ح، ق: ـ أي.

١٤. ق: المقاتنة.

١٥. النهاية، ج ٢، ص ٤٨٢.

[۱۵۲] قال[1]: **«انّ وضع السماء في الخارج»**.

أقول: و بالجملة أنّ أكثر المتأخّرين سيّما أجلّتهم قد زعموا أنّ اتّصاف السماء بالفوقية بحسب حال الخارج لوجود مصحّحه فيه؛ أي السماء الواقع على ما في الواقع بالقياس إلى الأرض و اتّصاف .....[2] بالعمىٰ بحسبه أيضاً.

و أنّ السيّد السند قد ذهب إلى أنّ اتّصافهما بهما بمجرّد الملاحظة العقلية؛ فلذا حكم بأنّ أمثال هذه القضايا هي القضايا الذهنية.

فقد استبان: أنّ بعض المتأخّرين يميل إلى أنّ تلك الإضافة إضافة صرفة عقلية و بعض آخر منهمم لزيادة التحقيق إلى أنّها بحسب حال الخارج، و أمّا على ما هو الحقّ في المرام؛ فقد رفعت به ظلمة الاشتباه بين ما يصحّح الشيء في الخارج و بين ما يطابقه فيه؛ و أمر الفوقية بالقياس إلى السماء بحسب الثاني لا الأوّل؛ فيكون اتّصافها بها في الخارج له بحسب حال الخارج. فقد استقرّ الحقّ على عرشه.

و قد حقّق رئيس الصناعة هذا السبيل سيّما في إلهيات شفائه بقول مشبع فلمنطول الكلام بذكره.

فإن قلتَ: إنّه لو صحّ ما ذكره ـ دام بقائه ـ على محاذاة رئيس الصناعة لزم أن تكون أجزاء الزمان التي هي من المقادير إضافات خارجية؛ فينقلب إحدىٰ المقولتين إلى الأخرىٰ؛ و ذلك حيث إنّه لايصحّ أن يطابق أحد المتباينين للآخر لتباينهما؛ و ظاهر أنّ الزمان لعدم قرار أجزائه في آنٍ مطابق لذلک.

قلتُ: إنّ هذا الكلام من سبيل خلط ما يتصحّح به الشيء بما يطابقه و من المستبين صحّة الأوّل بين المتباينين دون الثاني؛ و لصعوبة هذا الإشكال قد ذهب بعضهم إلى أنّ القبليات و البعديات من العوارض المشخّصة لأجزاء الزمان لا أنّها مطابقة لها.

ثمّ التفطّن بالفرق بين الفوقية التي للسماء و بين القبلية و البعدية لأجزاء الزمان بأنّ للأوّل مطابقة خارجية و للثانية تصحّحاً خارجياً يحتاج إلى وجدان حكمي و ذوق

---

۱. ح: قوله.

۲. النسخة غير مقروؤة.

فلسفي؛ و اللّه المستعان و عليه التكلان.

فلذا قال صاحب التحصيل فيه: «إنّ التقدّم في الزمان أمر وهمي و فرضي»[۱] كما عرفته؛ و قد ذكر فيه أيضاً: «إنّ كلّ ما كان[۲] مضيّه لذاته فهو الزمان»[۳] أي مصحّحه لا مطابقه؛ فتدبّر.[۴]

[۱۵۳] قال[۵]: «بالفعل إمّا في الزمان أو في الدهر»

أقول: فلذا تسمع صاحب التحصيل أنّه يقول:[۶] «وجود[۷] كلّ معلول واجب مع وجود علّته، و وجود علّته واجب عنه وجود المعلول، و هما[۸] معاً في الزمان أو الدهر لا في حصول الوجود؛ و يجب من هذا أن يكون رفع علّة يوجب رفعَ المعلول، و إذا ارتفع[۹] المعلول لا يجب به رفعُ العلّة، بل تكون[۱۰] العلّة قد ارتفعت حتّى ارتفع المعلول؛ فرفع العلّة و إثباتها سببُ رفعِ المعلول و إثباتِه؛ و رفع المعلول و إثباته دليل على رفع العلّة و إثباتها؛ فالمعلول وجوده مع العلّة و بالعلّة، و أمّا العلّة فوجودها مع المعلول و لكن ليس بالمعلول.»[۱۱]

فقد انصرح:[۱۲] أنّ للمعلول بالقياس إلى علّته وجوباً بالغير و بالقياس معاً؛[۱۳] و أمّا العلّة فلها وجوب بالقياس إليه لا غير[۱۴] مع كونهما معاً إمّا في الزمان أو الدهر.

و قوله: «و ملء قوّة»[۱۵] إلى آخره، معطوف على الجارّ في قوله:[۱۶] «على طباق»[۱۷]؛

---

۱. التحصيل، ص ۴۵۵.
۲. ح: ـ كان.
۳. التحصيل، ص ۴۶۱.
۴. ق: ـ قال: «انّ وضع السماء في الخارج»... فتدبّر.
۵. ح: قوله.
۶. ق: ـ فلذا تسمع صاحب التحصيل أنّه يقول.
۷. التحصيل: فوجود؛ ق: بالجملة انّ وجود.
۸. ق: وهماً.
۹. ح، ق: رفع.
۱۰. ق: يكون.
۱۱. التحصيل، صص ۴۷۱ ـ ۴۷۰.
۱۲. ح: فقد استبان.
۱۳. ح: ـ معاً.
۱۴. ح: ـ و أمّا العلّة فلها وجوب بالقياس إليه لا غير.
۱۵. راجع، ص ۳۲۷.
۱۶. ح: عطف على على في قوله الشريف.
۱۷. راجع، ص ۳۲۷.

أقول[۱]: المِلء[۲] ـ بالكسر ـ إسم ما يأخذه الإناءُ إذا امتلأ، يقال: «أعطى مِلأه و مِلأيه[۳]».[۴]

[۱۵٤] قال[۵]: «و تخلّعه[۶]»

أقول: يقال: «تخلّعتُ من مالي» أي خرجت منه جميعه فلم يبق معي منه شيء.

[۱۵۵] قال[۷]: «فيجاً»

أقول: «الفيج» فارسي معرّب، الجمع فيوج،[۸] الفيج پيک.

[۱۵٦] قال[۹]: «غير شكيمة آبائهم»

أقول: «فلان شديد الشكيمة» إذا كان شديد النفس أنفاً أبيّاً، و «فلان ذو شكيمة» إذا كان لاينقاد.[۱۰]

[۱۵۷] قال: «أعداكم»

أقول: يقال: أعداه الداء يعديه إعداءً[۱۱] و هو أن يصيبه داء مثلُ ما[۱۲] بصاحب[۱۳] الداء، و ذلك أن يكون ببعيرٍ[۱٤] جَرَبٌ مثلاً، فَتُتَّقى مخالطته بإبلٍ[۱۵] أخرىٰ حذراً أن يتعدّى[۱٦] ما به الجرب.[۱۷]

---

۱. ح: ـ أقول.
۲. ق: املأه.
۳. ح، ق: ملأه.
٤. انظر: الصحاح، ج ۱، ص ۷۳ و النهاية، ج ٤، صص ۳۵۲ ـ ۳۵۱.
۵. ح: قوله.
٦. ق: بخلّعه.
۷. ح: قوله.
۸. الصحاح، ج ۱، ص ۳۳۷.
۹. ح: قوله.
۱۰. الصحاح، ج ٤، ص ۱۹٦۱.
۱۱. ق: أعداد.
۱۲. ح، ق: ـ ما.
۱۳. ح، ق: صاحب.
۱٤. ح، ق: ـ ببعير.
۱۵. ح: مخالطته بالحيّ؛ ق: مخالطته ما بل.
۱٦. ح، ق: ـ حذراً أن يتعدّى.
۱۷. النهاية، ج ۳، ص ۱۹۲.

[۱۵۸] قال[۱]: «**وَضَحاً**»

أقول: في الحديث: «**جاء رجل و فهمه ببطنه وَضَحٌ**» **أي برص**.[۲]

[۱۵۹] قال[۳]: «**أوجس**»

أقول: «**أوجس في نفسه خِيفةً**» **أي أضمر**.[۴]

[۱۶۰] قال[۵]: «**يستحبّوا**»

أقول: **هم المتكلّمون**[۶] **المتكلّفون**[۷] **إلّا بعض المعتزلة كالنظام**[۸] **و من تأسّى به**[۹] **الزمخشري صاحب الكشّاف و غيره**.[۱۰]

---

۱. ح: قوله.

۲. النهاية (ج۵، ص ۱۹۶): و منه الحديث «جاء رجل بِكَفِّه وَضَحٌ» أي بَرَصٌ.

۳. ح: قوله.

۴. الصحاح، ج۲، ص ۹۸۸.

۵. ح: قوله.

۶. ح: متكلّمون.

۷. ق: بمعنى المتكلّمين المتكلّفين.

۸. ح: كان النظام.

۹. ق: ـ من تأسّى به.

۱۰. ق: ـ صاحب الكشّاف و غيره.

فصل خامس

[١٦١] قال[١]: «إنّما المعلوم بالحقيقة[٢] ذلك الوجه[٣]»

أقول: فلذا قال المعلّم الثاني، أبونصر الفارابي: «إنّ المعلوم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك. فأمّا الشيء الذي تلك الصورة صورته فهو معلوم بالعرض و إلّا لزم[٤] التسلسل.»

و إذا[٥] تقرّر هذا فنقول: إنّه قد ذهب[٦] بعض المحقّقين من المتأخّرين إلى أنّ المعلوم في علم الشيء بوجهه هو ذلك الشيء[٧] على خلاف المعلوم في العلم بوجه الشيء؛ لكونه وجهَ ذلك الشيء لا غير.

و قد أشار[٨] المصنّف ـ دام ظلّه[٩] ـ إلى دفاعه:

أوّلاً: بأنّ المعلوم في الصورتين هو وجه ذلك الشيء بالكُنه لا هو و إلّا لزم ذهاب السلسلة إلى غير النهاية.[١٠]

و ثانياً: إلى الفرق بينهما بصيرورة وجه ذلك الشيء محكوماً عليه، كما هو شأن موضوع[١١] القضية الطبيعية؛ فلايتعدّى الحكم منه إلى أفراده و لا صيرورته كذلك.

فيعبّر بالأوّل عن العلم بوجه الشيء و بالثاني عن العلم بالشيء بالوجه[١٢]؛ فليتدبّر.[١٣]

---

١. ح: قوله.
٢. تقويم الإيمان: على الحقيقة.
٣. ح: + كنهه.
٤. ق: معلوم بالعرض و ذلك حيث إنّه لو لم‌يكن كذلك.
٥. ح: و إذ.
٦. ق: إنّه ذهب.
٧. ق: + و ذلك.
٨. ح: لا غير؛ فأشار.
٩. ح: دام تعليمه.
١٠. ح: و إلّا لتسلسل الأمر إلى لا نهاية.
١١. ح: محكوماً عليه حسب ما عليه موضوع.
١٢. ح: و بالثاني عن العلم بوجه الشيء.
١٣. ح : ـ فليتدبّر.

[۱۶۲] قال[1]: «**بخلاف الهيولى و الهيولاني**»

أقول: حاصله[2] أنّ المانع للشيء من[3] أن يكون معقولاً هو المادّة و علائقها؛ لأنّ الشيء إذا لم يكن متحقّقاً بخاصّ وجوده منفرداً به كان مقترناً به شيء غريب؛ فلأجل أنّ هناک قابلاً لذلک الغريب ـ و يكون ذلک الهيولىٰ ـ لم يكن معقولاً؛ إذ لم يكن متجرّداً؛ فالبريء عن الهيولىٰ و علائقها معقول لذاته.

و أيضاً: معقولية الشيء هو تجريده عن المادّة و علائقها؛ و الشيء إذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون متجرّداً البتّة؛ فلا يكون عقلاً و لا معقولاً لذاته.

فقد استبان من تضاعيف الكلام اندفاعُ نقض الرواقيّين على المشّائيّين بلزوم أن تكون الهيولىٰ[4] شاعرةً بذاتها لتجرّدها عن الهيولىٰ[5] و إلّا يلزم ذهاب السلسلة إلى ما لا يتناهي.

و الحقّ: انّه مندفع عنهم لاعتبار[6] فعلية الوجود للعاقل في عقله[7] لنفسه أو لأشياء اُخرىٰ.

و الحاصل:[8] أنّ الشيء الذي وجوده وجود عقلي ـ أي مجرّد ـ هو عقل و الذي هو لذاته هو عقل بذاته، و العرض وجوده للجوهر ـ أي قوامه به ـ و هو إنّما وجد لأن يكون نعتاً له أو حُليةً كالبياض للجسم؛ لأنّه صفة للجسم موجودة له لا لذاته، و كلّ شيء ذاته لشيء فذلک الشيء يدركه و هو لا يدرک ذاته؛ فالأجسام و القوىٰ الجسمانية ذواتها لا لها، بل لغيرها ـ أي للأنفس ـ فهي لا تدرک ذواتها، كالقوّة الباصرة مثلاً فإنّها لا تدرک ذاتها و القوّة الحاسّة اللامسة لا تدرک ذاتها، و لذلک كلّ ما له ذاته فهو مدرک[9] ذاته؛ و[10]

---

۱. ح: قوله. ۲. ح: بالجملة.
۳. ح: ـ من.
۴. ق: و لا معقولاً لذاته؛ و من هيهنا اندفع ما أورده الإشراقيّون من النقض بالهيولى على صناعة المشّاء من حيث لزوم كونها. ۵. ح: + ذهولاً عن اعتبار.
۶. ح: ـ و إلّا يلزم ذهاب السلسلة إلى ما لا يتناهي؛ و الحقّ انّه مندفع عنهما لاعتبار.
۷. ق: غفلة. ۸. ح: لأشياء اُخرى فلذا تسمع.
۹. ق: يدرک. ۱۰. ق: ـ و.

المفارقات[۱] لها ذواتها فهي مدركة[۲] ذواتها.

و الباري هو عقل؛ لأنّه هويّة مجرّدة، و هو عاقل؛ لأنّ ذاته بذاته، و هو معقول؛ لأنّ هويّته المجرّدة لذاته؛ و كون ذات الباري عاقلاً و معقولاً لايوجب أن يكون هناك إثنينية[۳] في الذات و لا في الاعتبار؛ فالذات[۴] واحدة و الاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم و تأخير في ترتيب المعاني.

فإذا[۵] تقرّر هذا فنقول: إنّ من المعقول[۶] ما يكون وجوده هو وجود عاقله كما في علم النفس بذاتها، و ليس التغاير بين العاقل و المعقول حينئذٍ لا بالذات و لا بالاعتبار، بل بمجرّد التسمية؛[۷] بأن يقال: «مجرّد عند مجرّد» أو «مجرّد عنده مجرّد».[۸]

و أمّا ما ظنّ من أنّ تلك المغايرة الاعتبارية لا بمجرّد التسمية فليس إلّا بعض الظنّ.

ثمّ إنّ الوجود الارتباطي قد يطلق و يراد به المعنى الحرفي و قد يطلق و يراد به الوجود التعليقي الذي مرجعه إلى حضور شيء لشيءٍ.

و من هيهنا[۹] يصحّ كون[۱۰] المعقول القائم بالعاقل أو الحاضر عنده في العلم الارتسامي و الشروقي الحضوري هو بعينه وجود ذلک المعقول في حدّ نفسه و إن كان التغاير بين كونه و بين كونه معلوماً باعتبار هذا الارتباط و عدم هذا الارتباط بمعني قطع النظر عنه لابشرط عدم الارتباط.[۱۱]

و لاينافيه ما تسمع من رؤساء هذه الصناعة من[۱۲] «أنّ الوجود الرابطي مباين للوجود

---

۱. ق: المفارتات.
۲. ق: يدركه.
۳. ق: اثنية.
۴. ق: بالذات.
۵. ح: و إذا.
۶. ق: العقول.
۷. ق: + و ذلک.
۸. ح: + و قد توهّم بعض الأجلّاء هيهنا ما هو حرام أن يتوجّه إليه العقلاء. و بما علمت حقيقة ما يضمحلّ به الخفاء بين الوجود الرابطي بالمعنى الحرفي النسبي و الرابطي بالمعنى التعلّقي لرأيت أنّه.
۹. ح: ـ و أمّا ما ظنّ ... و من هيهنا.
۱۰. ح: أن يكون.
۱۱. ح: و إن كان التغاير بينهما بالحيثية التقييدية الوجودية في أحدهما و الإطلاقية في الآخر؛ ق: + و ما وقع من أنّ الوجود الرابطي يباين الوجودَ في نفسه ذلک الشيء من دون اعتبار أصلاً و لو كان لكان بالتسمية لا مطلقاً.
۱۲. ح: ـ من.

في نفسه » حيث إنّه محمول على المعنى الحرفي النسبي الذي يعبّر عنه بوجود الرابط؛ و أمّا المعقول الذي هو بعينه نفس العاقل فلا تغاير بينهما لا بالذات و لا بالاعتبار.[۱]

و لكن بقي الإشكال في[۲] أنّه لو صحّ أن يكون المجرّد بذاته عاقلاً لذاته و لغيره لصحّ أن تكون[۳] الطبائع الكلّية إذا جرّدت عن اللواحق الغريبة و الغواشي المادّية[۴] عالمةً بذواتها؛ فأشار إلى جوابه[۵] بقوله ـ الشريف ـ[۶]: « و الميزان في تصحّح العاقلية كون ذلک[۷] الشيء قائماً بالذات بعد تجردّه أيضاً في ذاته لا بعملِ عاملٍ. »[۸]

نعم انّه لو صحّ وجودها في الأعيان[۹] بوجودها الامتيازي لا الخلطي الاتّحادي[۱۰] ـ كما ذهب إليه أفلاطن حسب ما أشار إليه الرئيس في برهان[۱۱] شفائه ـ للزم أن تكون عالمةً بذواتها؛ ليس فليس.

لست أقول: إنّ ما ذهب إليه أفلاطن من أمر المُثُل هو هذا ليلزم بطلانها على تقديره، بل أقول: إنّها[۱۲] عبارة عن الموجودات الدهرية بما هي دهريات، و لعلّ الظاهر ممّا نقله الشيخ عن أفلاطن هو هذا لا ما ظنّه كما لايخفىٰ و ذلک حيث قال:[۱۳] « و أمّا أفلاطن فجعل الصور المعقولة المفارقة موجودةً لكلّ معقول للطبيعيات؛ فسمّاها إن كانت مجرّدةً مُثُلاً، و إذا اقترنت بالمادّة صوراً طبيعيةً. »[۱۴]

ثمّ قال: « و جميع هذا باطل؛ فإنّ الصور الطبيعية لاتكون هي هي إذا جرّدت عن

---

۱. ق: ـ ولاينافيه ... بالإعتبار.

۲. ح: ثمّ لمّا كان هيهنا إشكال آخر و هو.

۳. ق: يكون.

۴. ح: ـ و الغواشي المادّية.

۵. ح: دفاعه.

۶. ق: ـ الشريف.

۷. تقويم الإيمان: ـ ذلک.

۸. راجع ص ۳۴۰.

۹. ح: + منفردةً عن الأشخاص.

۱۰. ح: ـ بوجودها الامتيازي لا الخلطي الاتّحادي.

۱۱. ح: إلهيات.

۱۲. ق: كما ذهب إليه أفلاطونيّون لكان كذا كما أشار إليه الشيخ في برهان كتابه الشفاء؛ و لكن الحقّ انّ مراد أفلاطن في المُثُل ليس كما حسبه الشيخ هنالک بل أمر آخر كما حقّقه المصنّف ـ دام ظلّه ـ من كونه.

۱۳. ح: بما هی موجودات دهرية حسب ما أُفيد و هو الظاهر ممّا نقله الشيخ في برهان شفائه بقوله.

۱۴. الشفاء (المنطق، ج ۳، المقالة الثانية، الفصل العاشر) ص ۱۸۸.

المادّة، و الصور التعليمية لاتقوّم[١] بلا مادّة و إن كانت توجد[٢] لا بالمادّة »[٣] انتهىٰ[٤].

و لايخفىٰ: جواز أن يكون المراد بقوله:[٥] « إذا اقترنت بالمادّة » إذا اقترنت بـخواصّ المادّة ـ من التعاقب و التجدّد ـ التي لها بحسب كونها في الزمان من تلقاء[٦] ما[٧] يعرضها من الحركة الاستعدادية ليكون[٨] الموجودات الزمانية من حيث وجوداتها[٩] لباريها ـ تعالى ـ و نسبتها إليه التي[١٠] يسمّي بالدهر مُثُلاً، و مع قطع النظر عن هذا الاعتبار بل باعتبار تجدّدها و تعاقبها في حدّ ذاتها صوراً طبيعيةً.[١١]

و أمّا الشيخ[١٢] فقد ذهب إلى أنّ المراد[١٣] من المُثُل هي[١٤] الصور المجرّدة عن المادّة التي بإزاء الموجودات الطبيعية المندرجة تحت طبيعية واحدة نوعية.

ثمّ قال: « و الكلام في إبطال هذه الآراء و القياسات الداعية إليها إنّما هو في صناعة[١٥] الفلسفة الأولىٰ دون المنطق و علوم أُخرى، بل يحسن[١٦] في المنطق بوجهٍ من الوجوه أن يبيّن أنّ هذه الصورة[١٧] و إن فرضت موجودةً فلا مدخل[١٨] لها في علم البرهان و لا[١٩] هي موضوعة لهذه البراهين التي نحن في تعليمها؛ لأنّ هذه البراهين و إن كانت بالذات و أوّلاً لأُمور عقلية كلّية فإنّها ثانياً و بالعرض للمحسوسات و الفاسدات؛ فإنّ كلّ حكمٍ[٢٠] يصحّ على الشمس المطلقة[٢١] يصحّ على هذه الشمس، و كلّ حكمٍ يصحّ في الغبّ على الإطلاق

---

١. ق: تقويم.
٢. الشفاء: تحد.
٣. الشفاء (المنطق، ج ٣، المقالة الثانية، الفصل العاشر) ص ١٨٨.
٤. ح: لا بالمادّة؛ هذا كلامه.
٥. ح: و أنت تعلم أنّه يجوز أن يكون المعنيّ من قوله.
٦. ق: ـ و التجدّد التي لها بحسب كونها في الزمان من تلقاء.
٧. ق: بما.
٨. ح: الحركة فحينئذٍ يكون.
٩. ح: الزمانية بحسب وجودها.
١٠. ق: ـ التي.
١١. ح: يسمّى بالدهر مُثُلاً، و باعتبار تجدّدها و تعاقبها بقياس بعض منها إلى بعض صوراً طبيعيةً.
١٢. ح: الرئيس.
١٣. ح: المعنيّ.
١٤. ق: و أمّا الشيخ فقد حكم بأنّ المراد منها.
١٥. ق: الصناعة.
١٦. ق: بل نحن.
١٧. ق و الشفاء: ـ الصورة.
١٨. ق: فلايدخل.
١٩. ح، ق: و بما.
٢٠. ق: كلّ يوم.
٢١. ق: المطلقاً.

فيصحّ على هذه[1] الغبّ، و إذا صحّ «أنّ كلّ إنسان حيوان» صحّ على إنسانٍ مّا أنّه حيوان.

و البرهان إنّما لابدّ من أن يكون فيه قولٌ كلّيٌ ليكون[2] شاملاً للكثرة بأن يعطي إسمُه وحدةً للكثرة الجزئية؛ و يمكن أن يجعل الكلّي فيه المحكوم عليه بالحكم الكلّي حدّاً وسطاً[3] موجباً على الكثرة بالإسم و الحدّ. فما حكم عليه حكم على الكثرة؛ و أمّا الصور فإنّها إن كانت موجودةً فلا يجب أن يكون الحكم عليها حكماً على الكثرة[4] من الجزئيات الشخصية البتّة، و لايمكن أن تكون حدوداً وسطىٰ في إثبات شيء[5] على الكثرة من الجزئيات الشخصية؛ و ذلک لأنّ المُثُل و إن أنزلنا أنّها تعطي الكثرة أسماءها فلايمكننا أن نقول إنّها تعطيها حدودها؛ لأنّه ليس شيء من الجزئيات بصورةٍ عقليةٍ مفارقةٍ أبديةٍ؛ و هذا هو الحدّ الجامع للصور[6] المفارقة؛ و كيف يمكن أن تكون طبيعة الإنسان المحسوس تحمل[7] عليها طبيعة الإنسان المثالي و هذا الإنسان حيوان ناطق مائت و ذلک لا حيوان و لا ناطق إلّا باشتراک الإسم و لا مائت؟ و كيف[8] يقال لشيء من هذه إنّها تلک كما يقال إنّها حيوان؟

فإذن[9] الصور المُثُلية[10] لاتعطي أسماؤها[11] و حدودها معاً للكثرة و الجزئيات؛ فلاتصلح[12] أن تتّخذ حدوداً وسطىٰ في برهان على الجزئيات و إن كان ذلک البرهان برهاناً بالعرض»[13] انتهىٰ كلامه[14] بما حاصله:[15]

إنّه ذهب أفلاطن إلى المُثُل لأنّها[16] يصلح أن يكون محكوماً عليها في المسائل البرهانية دون الأشخاص المادّية لتغيّرها و انصرامها؛ فتكون[17] تلک الطبيعة

---

۱. الشفاء: هذا.
۲. ح، ق: فيكون.
۳. الشفاء: أوسط.
۴. ح، ق: ـ بالإسم و الحدّ ... الكثرة.
۵. ح، ق: إثباتنا شيئاً.
۶. ح: للصورة.
۷. ق : يحمل.
۸. ح، ق: فكيف.
۹. ح: فإنّ.
۱۰. ق: المثالية.
۱۱. ح، ق: اسمها.
۱۲. ح، ق: فلا يصحّ.
۱۳. الشفاء (المنطق، ج ۳، المقالة الثانية، الفصل العاشر) صص ۱۸۹ ـ ۱۸۸.
۱۴. ح: ـ كلامه
۱۵. ح: + على زعمه.
۱۶. ح: + إلى القول بالمُثُل حيث إنّها.
۱۷. ق : فيكون.

محكوماً عليها بهذه الأحكام بما لها[١] من الأفراد المجرّدة[٢]؛ فيسري الحكم منها إلى تلك المُثُل.

ثمّ تصدّىٰ لإبطال كونها ممّا لها مدخل في المطالب البرهانية بلزوم كون الجزئيات المادّية محكوماً عليها بالعرض؛ لأنّ[٣] الحكم على أحد الفردين[٤] المتباينين اللذين أحدهما مجرّد صرف[٥] و الآخر مادّي[٦] بالذات يكون حكماً على الآخر بالعرض.[٧]

و أنت تعلم أنّ هذا الوجه لو تمّ لدلّ على بطلان المُثُل بذلك المعني؛ ضرورة أنّه لايصحّ أن يكون لطبيعةٍ واحدةٍ فردان: مجرّد صرف و مادّي صرف، مع أنّ هذا هو المفروض و استحالته قد أحالها إلى صناعةٍ أُخرىٰ فوقه.[٨]

ثمّ تصدّىٰ بعد ذلك[٩] لما تبطل به المُثُل أنفسها لإبطال كونها محكوماً عليها لعدم سراية الحكم الواقع[١٠] عليها إلى تلك[١١] الأفراد المادّية.

و لايخفىٰ: أنّه[١٢] يمكن[١٣] توجيه كلام الأفلاطن[١٤] الإلهي بوجهٍ آخر غير ما وجّهه[١٥] الرئيس بأنّ[١٦] ذهابه إلى المُثُل[١٧] ليس لما يتصحّح به الحكم على الطبيعة و أفرادها المادّية بل لما يتصحّح به كلّية الحكم المعتبرة في فنّ البرهان من[١٨] الدوام و الضرورة.

---

١. ح: بحسب ما لها.
٢. ق: ـ المجرّدة.
٣. ح: المطالب البرهانية بأنّه يلزم منه أن لاتكون الأشخاص المادّية محكوماً عليها لا بالذات و لا بالعرض؛ كيف و انّ.
٤. ح: ـ الفردين.
٥. ق: ـ صرف.
٦. ح: أحدهما مجرّد صرف و ثانيهما مادّي صرف إلى آخر غير معقول.
٧. ح: ـ بالذات يكون حكماً على الآخر بالعرض.
٨. ح: و أنت تعلم أنّ هذا الوجه ممّا تبطل به المُثُل حيث إنّه لايصحّ أن يكون لشيء واحد فردان متباينين تباينَ المجرّد و المادّي مع أنّه قد فرض وجودها غير متصدّ لما يبطل [في النسخة هنا كلمة لايمكن قرائتها] به حال إلى علم آخر فوقه.
٩. ح: ـ بعد ذلك.
١٠. ح: ـ الواقع.
١١. ح: ـ تلك.
١٢. ق: ـ و لايخفى أنّه.
١٣. ق: ثمّ يمكن.
١٤. ح، ق: أفلاطن.
١٥. ح: وجّه به.
١٦. ح: الرئيس و هو انّ.
١٧. ق: ذهابه إليها.
١٨. ح: أفرادها المادّية، بل لأنّه لما كان المعتبر في الحكم الكلّي بحسب هذا الفنّ أعني فنّ البرهان.

ثمّ إنّ تحقّق الطبيعة لمّا كان بتحقّق[۱] فردٍ مّا منها و دوام الحكم إنّما يكون بدوام فرد منها و من الظاهر أنّه ليس لشخصٍ من الأشخاص المادّية دوام و بقاء لتصرّفها و تغيّرها؛[۲] فاحتيج إلى ما به يتصحّح ذلک؛ فلهذا أثبت المُثُل.[۳]

و الحاصل: أنّ الفرق[۴] بين ما به يتصحّح[۵] الحكم نفسه و بين ما[۶] يتصحّح به[۷] دوامه بيّنٌ. فلايلزم من عدم سراية الحكم الداعي على الطبيعة إلى ما يندرج[۸] تحتها من الأفراد المادّية عدمُ سراية الحكم نفسه. كيف و أنّ الحكم لمّا يتصحّح[۹] بنفس الطبيعة التي هي المحكوم عليها بذلک الحكم[۱۰]. فيسري لامحالة[۱۱] ذلک إلى[۱۲] أفرادها المادّية؟ و هو بخلاف[۱۳] ما عليه سنّة الآخر؛ لأنّ[۱۴] ما به الدوام لمّا كان مُثُلاً مجرّدةً مباينةً لما يوازيها من الأشخاص المحسوسة المادّية؛ فلايصحّ أن يتطرّق[۱۵] سراية دوام الحكم إليها.

فقوله[۱۶]: «فإنّ كلّ حكمٍ يصحّ على الشمس[۱۷] المطلقة يصحّ على هذه الشمس» و كذا قوله: «لأنّ المُثُل و إن أنزلنا أنّها تعطي الكثرة أسمائها فلايمكننا أن نقول إنّها تعطيها حدودها» و كذا قوله: «و كيف يمكن أن تكون[۱۸] طبيعة الإنسان المحسوس يحمل عليها طبيعة الإنسان المثالي و هذا الإنسان حيوان مائت»[۱۹] لايخلو:

---

۱. ق: يتحقّق.
۲. ح: الدوام و الضرورة و لمّا كان تحقّق الطبيعة بتحقّق فرد فرد و دوام الحكم عليها إنّما يستتبّ بدوام فرد منها و انّه ليس لشيء من الأشخاص المادّية المحسوسة بقاء و دوام، كيف و انّها متغيّرة متصرّمة؟ فلاينحفظ بها ذلک.
۳. ح: ذلک فأثبت المُثُل.
۴. ح: و بالجملة انّ الفرقان.
۵. ح: ما يتصحّح به.
۶. ق: ـ بين ما.
۷. ق: ـ به.
۸. ح: اندرج.
۹. ح: كيف لا و انّه لمّا كان الحكم ممّا قد تصحّح.
۱۰. ح: ـ الحكم.
۱۱. ح: فلامحالة يسري.
۱۲. ق: ذلک انّه.
۱۳. ح: و ذلک على خلاف.
۱۴. ح: حيث إنّ.
۱۵. ح: فلايصحّ تطرّق.
۱۶. ق: قوله.
۱۷. ق: الشخص.
۱۸. ق: يكون.
۱۹. ق: + قلنا.

إمّا أن يكون المراد به دوام الحكم الضروري فهو ممنوع؛[١] كيف و أنّ[٢] الأشخاص المادّية لمّا كانت متصرّمةً متغيّرةً فلايصحّ تعلّق دوام الحكم الضروري الداعي بها؟[٣]

و إمّا أن يكون المراد به[٤] الحكم نفسه مع قطع[٥] النظر عن الدوام و عدمه؛ فهو مسلّم من دون فساد.[٦]

و أمّا ما يتوجّه إلى هذا التوجيه:

أمّا[٧] أوّلاً: فهو أنّ المعتبر في فنّ البرهان الدوام الضروري محلُّ تأمّلٍ.

و أمّا ثانياً:[٨] فلأنّه[٩] لايلزم من ذلک[١٠] أن يكون بإزاء كلّ فرد من المادّيات فرد من المجرّدات[١١] الأزلية الأبدية[١٢] بل يكفي لدوام[١٣] الحكم فردٌ مّا منها.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ[١٤] الأشخاص و إن كان كلّ منها فاسداً متغيّراً لكن يكون بقاء تلك الطبيعة المحكوم عليها ببقاء فردٍ مّا من الأفراد المندرجة تحتها؛ فيصحّ تعاقب تلك الأشخاص المادّية إلى غير النهاية[١٥]؛ فدوام الحكم عليها بحاله؛ فلا افتقار إلى المُثُل.

فقد علمت ما هو الحقّ الذي ﴿ لاَيأتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ ﴾[١٦]؛ فأتقنه و لاتوطن في حريم الزور حيث إنّ ﴿ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾[١٧] و لولا مخافة الإطناب لذكرنا طرفاً صالحاً من الكلام للأصحاب و إلى اللّه المرجع و المآب في كلّ باب.

---

١. ح: إمّا أن يعنىٰ به الحكم الداعي الضروري فممنوع. ٢. ق: + و انّ.
٣. ح: فلايصحّ تعلّق الحكم الداعي الضروري بها. ٤. ح: و إمّا أن يعنى منه.
٥. ح: مع عزل. ٦. ح: فمسلّم من غير فساد.
٧. ح: ـ أمّا.
٨. ح: ـ انّ المعتبر في فنّ البرهان الدوام الضروري محلّ تأمّلٍ و أمّا ثانياً.
٩. ح: فهو انّه. ١٠. ح: منه.
١١. ق: المجرّد. ١٢. ق: الأزلي الأبدي.
١٣. ق: الدوام. ١٤. ح: و أمّا ثانياً فهو انّ.
١٥. ح: إلى لا نهاية. ١٦. فصّلت / ٤٢.
١٧. النور / ٤٠.

[١٦٣] قال: «بما هو محسوس»

أقول: أي الصور المنتقشة[1] في الحاسّة من الجسم المحسوس؛ فلذا قال بهمينار في التحصيل:[2] «إنّ المحكوم عليه بالحقيقة هو ما يتصوّر به الحاسّ من صورة المحسوس لا الجسم.»[3]

[١٦٤] قال: «نفس مهيّته»

أقول: يشير بذلك إلى أنّ القول بكونه ـ تعالى ـ مجرّداً[4] عن المادّة و عوارضها[5] كلام مشهوري، بل الحقّ الحقيق تجرّده عن[6] المهيّة أيضاً؛ لكونه بذاته الحقّة من كلّ جهةٍ نفسَ الوجود و الإنّية، كما قاله ـ دام ظلّه ـ:[7] «و هو على عرش أعلىٰ مراتب التجرّد و التقدّس» و لعلّ هذا هو المراد من «الصمد» في[8] قوله ـ تعالى ـ: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾[9] ـ الآيةَ ـ بناءً على تقدّسه عمّا له وحدة مبهمة بالقياس؛ أعني المهيّة التي لاتكون نفسَ الإنّية؛ و يكون ذكره بعد أحديته من باب التنصيص و التصريح على ما علم حقّاً؛ فأحسِن تدبّره لتعرف مكنون قول آخر ـ عزّ من قائل ـ: ﴿وَ هُوَ اللَّطِيْفُ﴾[10] الآيةَ.

و أمّا ما وقع في بعض الأخبار و الأحاديث من كونه مبدأً للأُمور اللطيفة من الأجسام، فمن باب التقريب إلى فهم العوامّ ليتدرّجوا منه إلى ما هو المرام، كما لايخفىٰ على الأعلام و العلم عند الملك العلّام و رسوله المبعوث إلى الأنام في أمثال هذا المقام.[11]

---

١. ق: المنقوشة.
٢. ح: فلذا تسمع صاحب التحصيل فيه انّه يقول.
٣. مع تفاوتٍ مّا في: التحصيل، ص ٤٨٩.
٤. ق: + كونه مجرّداً.
٥. ح: إشارة إلى أنّ القول بأنّه تعالى مجرّد عن الأجسام و عوارضها.
٦. ق: من.
٧. ح: كلام مشهوري بل هو متقدّس عن المهيّة لكونها نفس الإنّية و إليه الإشارة بقوله.
٨. ح: و يحتمل أن يكون هو مكنون.
٩. الإخلاص / ٢.
١٠. الأنعام / ١٠٣ و الملك / ١٤.
١١. ق: ـ الآية بناءً على تقدّسه عمّا له وحدة مبهمة ...هذا المقام.

[١٦٥] قال: «و لو بتحلّة تحليل»

أقول: « في[١] الحديث: « لايموت لمؤمن ثلاثة أولاد فتمسّه النار إلّا تَحِلّةَ القَسَم » قيل: أراد بالقسم قوله ـ تعالى ـ : ﴿ وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلّا وَارِدُهَا ﴾[٢] يقول[٣] العرب: « ضَرَبه تحليلاً[٤] » إذا لم يبالغ في ضَرْبه، و هذا مَثَل في القليل المفرط في القلّة و هو أن[٥] يباشر من الفعل الذي يُقسِم عليه المقدارَ الذي يُبِرُّ به قَسَمه[٦]، مثل أن يَحلِف على النزول بمكانٍ؛ فلو وقع به وقعة خفيفة أجْزأتْه، فتلك تحلّة قسمه. فالمعنى: لاتمسّه النار إلّا مسَّة يسيرة مثل تحلّة قسم الحالف، و يريد بتحلّته الورودَ على النار و الاجتياز بها، و التاء[٧] في التحلّة زائدة. »[٨]

[١٦٦] قال: «هو قيام الذات بالفعل لا بالغير»

أقول: أي بحسب وجوده الامتيازي الانفرادي[٩] بالفعل؛ أي لايكون هيولىٰ و هيولانياً؛ لأنّ[١٠] الهيولىٰ و ما يشتمل[١١] عليها تكون فيه جهة القوّة؛ و في قوله: « لا بالغير »[١٢] إشاره إلى هذا[١٣] مع زيادة فائدة[١٤] و هي الاحتراز عن الصور العقلية القائمة بالجواهر[١٥] الممتازة[١٦] بوجوداتها فيها مع تجرّدها عن المادّة؛ فتكون[١٧] بوجوده[١٨] متميّزة بالفعل و لكن لقيامها بغيرها لايصحّ كونها[١٩] عالمةً بذواتها[٢٠].

و الحاصل:[٢١] انّ الشيء القائم بغيره، الغير المستقلّ في الوجود لايصحّ أن يكون عاقلاً

---

١. النهاية: و منه.
٢. مريم / ٧١.
٣. النهاية: تقول.
٤. النهاية: + و ضربه تعذيراً.
٥. ق : الّا.
٦. ق : قسمة.
٧. ق: الراء.
٨. النهاية، ج ١، صص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.
٩. ح: وجوده المنفرد الممتاز.
١٠. ح: حيث إنّ.
١١. ق: يشمل.
١٢. ق: + أقول.
١٣. ح: و في قوله: « لا بالغير » تلميح لطيف إليه.
١٤. ق: ـ فائدة.
١٥. ق: + المقدّسة من المادّة.
١٦. ح: المتميّزة.
١٧. ق: يكون.
١٨. ق: موجودة.
١٩. ح: أن تكون.
٢٠. ق: ـ بذواتها.
٢١. ح: و بالجملة انّ رؤساء هذه الصناعة قد حقّقوا.

لنفسه؛ فإنّ ما يكون قائماً بغيره يكون وجوده لذلک الغير؛ فلايكون حاصلاً لنفسه، و إذا لم‌يكن حاصلاً لنفسه لايكون ظاهراً لنفسه؛ فلايكون عاقلاً لنفسه أصلاً؛ و انّ كلّ شيء لايكون حاصلاً لنفسه[1] لم‌يكن عاقلاً لغيره أيضاً؛ فإنّ مَن يعقل غيره يعلم بالقوّة القريبة مِن الفعل[2] أنّه يعقله؛ و ذلک مستلزم لتعقّله[3] نفسه و قد فرض أنّه غير عاقل لنفسه؛ هذا خلف.

و من هيهنا لاح عدم جواز[4] أن تكون القُوىٰ البدنية[5] و الآلات الجسدية[6] شاعرةً لما يرتسم فيها؛ لعدم وجودها في أنفسها و ذلک[7] لقيامها بغيرها؛ فيكون المدرک مطلقاً هو الجواهر المجرّدة القائمة بذواتها بوجوداتها الانفرادية الامتيازة[8] عن غيرها بحسبها و لكن بقي الكلام[9] في إدراک ساير الحيوانات[10] بالآلات؛ فلهذا ذهب الإشراقيّون[11] إلى أنّ لها أيضاً نفوساً مجرّدةً، و للبحث فيه مجال.

فإذا تقرّر هذا فقد لاح[12] أنّه ليس للأجسام وجود بالفعل ليكون عالمةً بذواتها، و اندفع نقض الإشراقيّين بشعور الهيولىٰ بذاتها عن الحكماء المشّاء.[13]

[۱٦۷] قال: «بعد تحصيل معاني الفاعل و القابل»

أقول: و بالجملة أنّه لو كان قبوله ـ سبحانه ـ لتلک الصور العلمية و انفعاله منها زمانياً لاستحال أن يكون فاعلاً فيها؛ و ليس الانتقال و الانفعال هيهنا إلّا عين الموصوفية، بل قبولها لها عين فعلها فيها.

فقد استبان: أنّ التشبّث في إثبات هذا المرام بذيل ما حقّقه المصنّف حسب ما عليه

---

۱. ق: ـ لايكون ظاهراً لنفسه ... حاصلاً لنفسه.
۲. ح: العقل.
۳. ق: ـ لتعقّله.
۴. ح: و من هيهنا تبيّن لک أنّه لايصحّ.
۵. ح: القوى الآلية.
۶. ح: الآلات البدنية.
۷. ح: ـ و ذلک.
۸. ح: المنفردة الممتازة.
۹. ح: بقي الإشكال.
۱۰. ق: الحيوان.
۱۱. ح: بعض الإشراقيّين.
۱۲. ح: فإذا تقرّر هذا ظهر.
۱۳. ح: و دفاع نقض الإشراقيّين بالهيولى حينئذٍ أظهر من أن يفشى.

رئيس مشّائية الإسلام؛ و قد أشار إلى بطلان السلوك هيهنا بمسلک الفعل و الانفعال بهذا المعنى بقوله في إلهيات شفائه جواباً عمّا ذكره من الإشكال: «فبقي لک النظر في حال وجودها معقولة أنّها تكون موجودةً في ذات الأوّل كاللوازم التي[١] تلحقه أو يكون لها وجود مفارق لذاته.»[٢]

ثمّ قال: «فإن[٣] جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثّر، و إن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته أن لايكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود؛ و إن جعلتها أُموراً[٤] مفارقةً لكلّ ذاتٍ عرضت[٥] الصور الأفلاطونية؛ و إن جعلتها موجودةً في نفسٍ أو[٦] عقلٍ[٧] عرض أيضاً ما ذكرناه[٨] قبل هذا من المحال.[٩]

فينبغي أن تجتهد جهدک في التخلّص عن هذه الشبهة[١٠] و تتحفّظ أن لا تكثّر ذاته و لاتبالي بأن تكون ذاته مأخوذةً مع إضافةٍ مّا ممكنة الوجود؛ فإنّها من حيث هى علّة لوجود زيدٍ ليست بواجبة الوجود،[١١] بل من حيث ذاتها؛ و تعلم أنّ العالم الربوبي عظيم جدّاً و تعلم أنّه فرق بين أن يفيض عن الشيء صورة[١٢] معقولة من حيث هي معقولة بلازيادة و أن يفيض عن الشيء صورة من شأنها أن تعقل[١٣].»[١٤]

و في كتاب التعليقات: «هذه الموجودات من لوازم ذاته و لوازمه فيه بمعنى أنّها تصدر عنه، لا أن تصدر عن غيره فيه؛ فيكون ثَمَّ قابل و انفعال، و قولنا[١٥] فيه يعتبر على وجهين:

---

١. ح، ق: ـ التي.
٢. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) ص ٣٦٤.
٣. الشفاء: وإن.
٤. ح: أمور.
٥. ح: عرض.
٦. الشفاء: ـ نفس أو.
٧. الشفاء: + ما.
٨. الشفاء: ذكرنا.
٩. ح: ـ قبل هذا من المحال.
١٠. في بعض نسخ الشفاء و في مخطوطَتى «ح» و «ق»: الشبه.
١١. ح: ـ فإنّها من حيث ... الوجود.
١٢. الشفاء: + من شأنها أن تعقل، و أن يفيض عن الشيء صورة.
١٣. الشفاء: ـ و أن يفيض عن الشيء صورة من شأنها أن تعقل.
١٤. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السابع) صص ٣٦٦ ـ ٣٦٥.
١٥. التعليقات: فقولنا.

أحدهما أن يكون فيه عن غيره[۱] و الآخر أن يكون فيه لا عن غيره، بل فيه من حـيث يصدر عنه»[۲] انتهىٰ كلامه منادياً على بطلان المسير في هذا المدّعى إلى التشبّث بذيل القبول و الفعل هيهنا و إن استحال من وجه آخر حسب ما علمت.

على أنّ له توجيهاً وجيهاً مع عزل النظر عن ذلک؛ و نعم ما أشار الرئيس إلى بطلانه بما هو الحقّ في هذا الكتاب أيضاً بقوله: «انّه[۳] لايجوز أن يكون الفاعل من حيث هو فاعل يوجد قابلاً للفعل أو للوجود؛ لأنّ القبول هو انفعال فيه و[۴] استكمال له؛ فيكون لم يستكمل بعد، و يجب أن تكون[۵] ذات الفاعل مبايناً لذات المفعول و إن كان يوجد المفعول حيث هو ملاقياً له؛ و الطبيب إذا عالج نفسَه فإنّه معالج لجزءٍ[۶] و يتعالج عن آخر.»[۷] انتهىٰ كلامه منادياً على استحالة أن يكون علمه بالأشياء بارتسام صورها فيه و إن كان قد يـوجد المعلول ملاقياً لعلّته لا مطلقاً.

فلذا تسمعه أنّه يقول في هذا الكتاب: «إنّ[۸] الأوّل يعرف الشخص[۹] و أحواله الشخصية و وقته الشخصي و مكانه الشخصي من أسبابه و لوازمه الموجدة[۱۰] له المؤدّية إليه، و هو يعرف كلّ ذلک من ذاته؛ إذ ذاته هو مسبّب[۱۱] الأسباب؛ فلايخفىٰ عليه شيء[۱۲] و لايعزب عنه مثقال ذرّة»[۱۳] انتهىٰ كلامه.

و أمّا ما وقع منه في هذا الكتاب من أنّه: «ينبغي أن لانجعل علمه عرضةً للـتغيّر و الفساد بأن نجعله زمانياً أو أن يكون علمه مستفاداً من الحسّ و من وجود الموجودات؛ فإنّه إن دخل في علمه الزمان يكون متغيّراً فاسداً؛ لأنّ الشيء يكون في وقتٍ بـحالٍ و يكون في وقتٍ آخر بحالٍ آخر.»[۱۴] هذا كلامه. فإنّه صريح في نفي هذا العلم الانفعالي و

---

۱. التعليقات: عن غيره فيه.
۲. التعليقات: صص ۱۲۰ ـ ۱۱۹.
۳. التعليقات: ـ انّه.
۴. التعليقات: أو.
۵. التعليقات: أن يكون.
۶. التعليقات: فإنّه يُعالج بجزء منه.
۷. التعليقات ، ص ۸۴.
۸. التعليقات: ـ إنّ.
۹. التعليقات: الشخصي.
۱۰. التعليقات: الموجبة.
۱۱. التعليقات: سبب.
۱۲. ح : ـ شيء.
۱۳. التعليقات، ص ۱۱۶.
۱۴. مع تفاوتٍ مّا في: التعليقات، ص ۱۱۶.

هذا الإدراک الإحساسي؛ و عدم تعرّضه هيهنا لنفي علمه الانفعالي بالمعنى الآخر فمساعدة مع بعض شركائه في صناعته على ما هو دأبه في جميع المطالب و جمل المآرب كما لايخفىٰ على المتصفّح المتدبّر في كلّ باب.

فسطع حينئذٍ وجه آخر لما وقع عنه في بعض عبارات الشفاء و في بعض مراسلاته إلى بهمنيار بقوله: العقل الذي يعقل المعقولات فيه أيضاً المعقولات كاللوازم لذاته؛ فهو يعقلها في ذاته عن ذاته و في غيره أيضاً.

هذا على أنّ له توجيهاً وجيهاً على ما إليه الإشارة بقوله ـ الشريف ـ في تقويم آخر: «انّه يعلم أيضاً ما بعد ذاته و هو[1] ساير الأشياء و هي لوازمه و لوازم لوازمه إلى أقصى الوجود من حيث وجوبها عن نفس[2] ذاته»[3] انتهىٰ.

فقد استبان منه: أنّ القيّوم الواجب بالذات لمّا كان مبدأً لجميع الذرّات ـ من العاليات و السافلات ـ يكون صدورها عنه و وجوبها به بما لها من السلسلة الطولية باعتبار إفاضات قائمة به ـ سبحانه ـ فيكون علمه بها بحسب وجودها فيه و عنه؛ و لمّا كان ذلک القبول يرجع إلى موصوفيته بها فتكون الفعلية هي عين القبول من غير فساد.

نعم انّه لو جعلت هذه المعقولات أجزاء ذاته عرض تكثّر و لحوقها له لايخرجه عن وجوبه الذاتي بحسب ذاته؛ فتدبّر.

ومن تضاعيف الكلام ظهر اضمحلال ما قال بعض الأعلام من كون الرئيس متحيّراً في هذا المرام.

ثمّ اعلم أنّ حدوث العالم لمّا استبان بعين العيان في الأنفس و الآفاق أمكنک أن تحكم بأنّه لو كان محلّاً للصور المتكثّرة ـ تعالى عن ذلک ـ لكان بعد العدم العيني أيضاً. فيشبه أن يجري في بطلانه مسلک الفعل و القبول ـ كما لايخفىٰ على العقول ـ إلّا أن يقال: إنّ ذلک في ما إذا كان عدم اتّصافه بها أوّلاً من نقصان القابل لا من المقبول؛ فأحسِن تدبّره

---

١. ح، ق: ـ و هو.
٢. ح، ق: ـ نفس.
٣. راجع، ص ٣٥٢.

فتدبّر.

ثمّ لايخفىٰ: أنّه ليس القول بكون علمه ـ جلّ و علا ـ من قيام صور الأشياء به ممّا يصدر عن الحكماء المحقّقين سيّما الملطيّين وما عليه بعض الأعلام؛ فلايخفىٰ ما فيه من الكلام.

قال أنكسيمايس الملطي: «إنّ كلّ مبدع ظهرت صورته في حدّ الإبداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الأوّل و الصور عنده بلانهاية.»

ثمّ قال: «و لا يمكن إلّا أحد القولين:

إمّا أن نقول: إنّ اللّه تعالى أبدع ما في علمه.

و إمّا أن نقول: أبدع الأشياء بلا العلم المقدّم؛ و هذا باطل.

فإن قلنا: أبدع ما في علمه؛ فالصورة أزلية بأزليته و ليس يتكثّر بتكثّر المعلومات و لايتغيّر بتغيّرها.»

ثم قال: «أبدع بوحدانيته صورة العنصر؛ ثمّ صورة العنصر انبعث كذلك؛ فرتّب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيه من طبقات الآثار، و صار تلك الطبقات صوراً كثيرةً دفعةً. ثمّ إنّ هذه الصور لمّا لم يكن أن توجد في الهيولىٰ إلّا بترتّبٍ و زمانٍ؛ فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب.» هذا كلامه.

فإن قلت: إنّ قوله: «فقد كانت صورته في علم مبدعه الأوّل» و كذا قوله: «إنّ اللّه أبدع ما في علمه» ينادي بخلاف ذلك.

قلت: إنّ فيه رمزاً خفيّاً و تلويحاً شريفاً إلى أنّه ـ تعالى جدّه ـ بذاته وجود علمي لجميع ما سواه من الممكنات؛ فما أبدعه منها فقد كانت صورته في علم مبدعه؛ لكونه صورةً علميةً له و لما عداه ببساطة أحديته الصرفة القيّومية؛ و نعم شاهد صدقٍ عليه ما ذكره بقوله: «إنّ اللّه ـ تعالى ـ أبدع ما في علمه و إمّا أن نقول: أبدع أشياء بلا العلم المقدّم» و ذلك حيث إنّ المعنيّ منه أنّه ـ تعالى قدسه ـ إمّا بذاته وجود علمي لما أبدعه؛ فيكون إيجاده لجميع ما سواه مسبوقاً بالعلم و إمّا بعدم كون إبداعه الأشياء بلا العلم المقدّم؛ فيلزم

أن يكون تأثيره فيها نسبة تأثير الطبائع العديمة الإدراک و إن كان ذلک في الصور القائمة به لكونها مسبوقةً عن الإيجاد و إن كان بالذات على تقدير ذهابها إلى ما لا يتناهى ـ كما لا يخفى ـ تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً.

فقوله: «فالصورة أزلية بأزليته و ليس يتكثّر بتكثّر المعلومات» ـ إلى آخره ـ نعم شاهد صدقٍ على ما ادّعيناه من أنّه بوحدانية ذاته الأزلية و بساطته الحقّة الأحدية صورة علمية لجميع المعلومات المتكثّرة التي ليست بحسب ذلک متكثّرةً على ما إليه الإشارة بقول المعلّم الثاني: «و هي كثرة في وحدة» و بقول الرئيس: «فهكذا يجب أن نتصوّر علم الباري؛ فإنّه[1] يعلم الأشياء الغير المتناهية؛ لأنّ الصور لا محالة متناهية و النسب بينها[2] موجودة له معلومة و إن كانت في ذواتها غير متناهية و هو[3] يعلمها كلّها متناهية»[4] انتهى كلامه.

فلنرجع إلى ما كنّا فيه؛ فنقول: إنّه لو صحّ أن يكون أنكسيمايس الملطي يذهب إلى كون علمه بالأشياء من تلقاء قيام صورها به لصحّ أن يقال: إنّ إيجاده ـ تعالى ـ إيّاها لا يستلزم عدمَ كونها مسبوقةً بالعلم و لا التكثّر في مرتبة واحدة؛ لمدخلية بعض منها في بعض آخر بأنّه ـ تعالى ـ لمّا كان مبدأً تامّاً قريباً لما صدر عنه أوّلاً من الصورة يكون علماً به و هو مع تلک الصورة يكون علماً تامّاً بصورةٍ أُخرىٰ مشروطة بها و هكذا؛ فلا يلزم منه أن يكون صدور تلک الصورة منه ـ جلّ و علا ـ بصور أُخرىٰ أو بلا علم منه، كما لا يخفىٰ.

و سيأتي في المتن ما يندفع به هذا الإشكال و غير واحد على نفيه من الاستدلال؛ و إنّما قلنا ذلک حيث إنّ قوله: «و لا يتكثّر بتكثّر المعلومات» ينادي على خلاف ذلک نداءً عليّاً، و العقل يركن إلى عدمه ركوناً جميلاً؛ و إليه الإشارة الدقيقة بما قال تالس الملطي من أنّ القول الذي لا مردّ له أنّه ـ تعالى ـ هو المبدع و لا شيء مبدع غيره؛ فأبدع الذي أبدع و لا صورة له عنده في الذات؛ لأنّه قبل الإبداع إنّما كان هو فقط و إذا كان هو فقط

---

١. التعليقات: و أنّه.
٢. ح، ق: بعينها.
٣. التعليقات: فهو.
٤. التعليقات، ص ١٢٤.

فليس فيه ـ تعالى ـ جهة و جهة حتّى يكون[1] هو صورة أو حيث و حيث حتّى يكون هو ذا صورة؛ إذ الوحدة الخاصّة ينافي هذين الوجهين.

ثمّ قال: «لكنّه ـ تعالى ـ أبدع العنصر الذي فيه صور الموجوات أو المعلومات كلّها؛ فانبعث من كلّ صورةٍ موجودٌ هي صورته؛ فمحلّ تلك الصور العلمية هو ذات العنصر، و ما من موجود في العالم العقلي و العالم الحسّي إلّا و في ذات العنصر صورة و مثال عنه.»

ثمّ قال: «مِن كمال ذات الأوّل الحقّ ـ سبحانه ـ أنّه أبدع مثل هذا العنصر؛ فما يتصوّره العامّة في ذاته أنّ فيه الصور ـ يعني صور المعلومات ـ فهو في مبدعه و هو ـ تعالى ـ في وحدانيته و هويّته أن يوصف بما يوصف به مبدعه» انتهى كلامه.

فإن قلت: إنّ جميع ما ذكرته مثالاً حقّ في ما ادّعيته من مسير أنكسيمايس الملطي إلّا أنّ قوله : «أبدع بوحدانيته صورة العنصر ثمّ صورة العقل كذلک» ينادي على خلاف ذلک بأعلىٰ الصوت، بناءً على أنّ صورة العنصر إنّما هو وجود علمي حصولي لصورة العقل بحسب وجوده العيني في علم مبدعه مع اشتماله على الصور العلمية لجميع الأشياء ليمكن القول بأنّه رتّب العنصر في العقل.

قلت: إنّه يجوز أن يكون المعنيّ من العنصر هو العقل الأوّل لكونه أصلاً في إيجاد أشياء أُخرىٰ و شرطاً في وجود العقل؛ أي الثاني و الثالث مع ما فيها و إنّه و إن كان من العقول أيضاً لكن التعبير عنه بالعقل إشارة إلى ذلک؛ تدبّر.

فقد استبان: أنّ المعنى واحد و إن تجلّى بألبسة متعدّدة و ألوان متلوّنة يعرفه العارفون الماهرون و يذهل عنه الجاهلون الغافلون.

و من هيهنا ظهر لک سرّ ما روى عن السَّانّ ـ عليه صلوات الملک المنّان ـ: «إنّه لو سكت من لايعلم لارتفع الخلاف من العالم»[2] و العلم بحقائق الأحوال و الرموز عند من بيده أزمّة الأمور، ﴿ سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَ سَلامٌ عَلَى المُرْسَلِيْنَ وَ الحَمْدُ

---

۱. ق: تكون.

۲. بحارالأنوار (ج ۲، ص ۱۲۲): قال اميرالمؤمنين عليه السلام : «لو سكت من لايعلم سقط الاختلاف».

لِلَّهِ رَبِّ العَالَمِيْنَ [١]﴾[٢]

[١٦٨] قال: «هو بعينه تقرّره الرابطي لجاعله[٣]»

أقول:[٤] و أنت بما قد علمت أنّ المعلوم بالعلم الارتسامي هو الذات المرتسمة في العالم

---

١. الصافّات / ١٨٢ ـ ١٨٠.

٢. ق: قال: «بعد تحصيل معاني الفاعل و القابل» أقول: يعني أنّ قبوله ـ تعالى ـ لتلك الصور و انفعاله عنها لو كان زمانياً لاستحال أن يكون فاعلاً لها و ليس الانتقال و الانفعال هيهنا هذا المعني بل على نمطٍ آخر أرفع و أعلىٰ؛ فلذا أشار المصنّف إلى بطلان مسلك الفعل و الانفعال في إثبات ذلك المدّعىٰ على محاذاة ما قاله الشيخ من «أنّه ينبغي أن لايجعل علمه عرضةً للتغيّر و الفساد البتّة بأن يجعله زمانياً أو أن يكون علمه مستفاداً من الحسّ و من وجود الموجودات؛ فإنّه إن دخل في علمه الزمان يكون متغيّراً فاسداً؛ لأنّ الشيء يكون في وقت بحالٍ و يكون في وقت آخر بحالٍ» انتهى، و هو صريح في بطلان هذا النحو من العلم الانفعالي الزماني و المكتسب من غيره؛ و أمّا علمه الانفعالي الذاتي فلم‌يبطل من ذلك المسلك.

و قال أيضاً في التعليقات: «إنّ هذه الموجودات من لوازم ذاته و لوازمه فيه بمعنى أنّها تصدر عنه، لا أن تصدر عن غيره فيه؛ فيكون ثَمَّ قابل و انفعال؛ و قولنا فيه يعتبر على وجهين: أحدهما أن يكون فيه عن غير و الآخر أن يكون فيه لا عن غيره، بل فيه من حيث يصدر عنه» انتهى.

و الحاصل: انّه لايجري مسلك الفعل و الانفعال هيهنا على أن يكون استدلالاً على استحالة كون الصور العلمية قائمةً بذاته ـ تعالى ـ إلّا أن يكون قيام تلك الصور بها بعد ما لم‌يقم بها في الأعيان لا بمجرّد الذات.

و الحقّ في بطلان قيامها به ـ تعالى ـ بلزوم استكماله عن غيره.

و أيضاً كيف يهب الكمال من هو قاصر عنه؛ فلذا قال تالس الملطي: «إنّ القول الذي لا مردّ له أنّه ـ تعالى ـ هو المبدع و لا شيء مبدع غيره؛ فأبدع الذي أبدع و لا صورة له عنده في الذات؛ لأنّه قبل الإبداع إنّما كان هو فقط و إذا كان هو فقط فليس فيه ـ تعالى ـ جهة و جهة حتّى تكون هو صورة أو حيث و حيث حتّى يكون هو ذا صورة؛ إذ الوحدة الخاصّة ينافي هذين الوجهين.»

ثمّ قال: «لكنّه ـ تعالى ـ أبدع العنصر الذي فيه صور الموجوات أو المعلومات كلّها؛ فانبعث من كلّ صورة موجود هي صورته؛ فمحلّ تلك الصور العلمية هو ذات العنصر صورة و مثال عنه.»

ثمّ قال: «مِن كمال ذات الأوّل الحقّ ـ سبحانه ـ أنّه أبدع مثل هذا العنصر؛ فما يتصوّره العامّة في ذاته أنّ فيه الصور؛ يعني صور المعلومات؛ فهو في مبدعه و هو ـ تعالى ـ في وحدانيته و هويّته أن يوصف بما يوصف به مبدعه» انتهى.

٣. ق: لما علة.

٤. ق: + قد علمت سابقاً أنّ كون الشيء علماً إنّما يكون باعتبار وجوده الرابطي و معلوماً باعتبار وجوده في نفسه سواء كان ذلك في العلم الحصولي الارتسامي أو العلم الحضوري.

و بالجملة: انّ الوجودات ـ سواء كانت صوراً قائمةً بالأذهان أو ذوات موجودة في الأعيان ـ يكون باعتبار وجوداتها الارتباطية علوماً و باعتبار وجوداتها في حدّ أنفسها معلومةً ـ سواء كانت مجرّدات صرفة أو هويّات هيولانية ـ و إن كانت هذه متعاقبات متجدّدات في حدود أنفسها و بقياس بعضها إلى بعض لكنّها باعتبار وجودها لباريها ـ تعالى ـ غير متعاقبات الوجودات و الإنّيات بل هو نسبة متغيّر إلى [ق : متغيّراً لي] ثابت؛ فلا زمانية نظراً إليه تعالى.

←

مع قطع النظر عن كونها مرتسمةً فيه و علميته بحسب ملاحظة مرتسميتها فيه يمكنك أن تعلم أنّ العلم الحضوري بالشيء بحسب وجوده العيني إنّما يكون إذا اُخذ مرتبطاً بغيره و إن كان معلوماً مع قطع النظر عن ذلك و أنّه ـ تعالى قدسه ـ لمّا كان جاعل الذوات من المبدعات و الكائنات يكون وجودها له علماً حضورياً خارجاً عن التعاقبات و التجدّدات و التصرّمات و التقضّيات؛ لكون نسبتها إليه نسبة المتغيّر إلى الثابت؛ فيكون دهراً له؛ فهذا هو المراد من العلم بالشيء بالوجه الكلّي مع أنّه «لايعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض و لا في السموات»[1] و إليه الإشارة بقول رئيس الصناعة في كتابه المسمّى بـ الحكمة العلائية: «پس فرق دانستن كارها متغيّر جزوى به علمى زمانى و علمى كلّى؛ و واجب الوجود همهٔ چيزها را داند به علمى كلّى كه هيچ خُرد و بزرگ از علم وى غايب نشود و برين روى كه گفته آمد.»

→

قال الشيخ في كتاب الحكمة العلائية: «پس فرق دانستن كارها متغيّر جزوى به علمى زمانى و علمى كلّى و واجب الوجود همه چيزها را داند به علمى كلّى كه هيچ خُرد و بزرگ از علم وى غايب نشود و برين روى كه گفته آمد.»

و في إلهيات النجاة في الفصل المعقود لبيان أنّه ـ تعالى ـ كيف يعلم ذاته: «فإن منع مانع أن يسمّي هذا معرفةً للجزئي من جهة كلّية فلا مناقشة؛ لأنّ غرضنا الآن في غير ذلك و هو في تعريفنا أنّ الأمور الجزئية كيف يعلم و يدرك علماً و إدراكاً يتغيّر معها العالم؛ فكيف يعلم و يدرك علماً و إدراكاً لايتغيّر معها العالم.» هذا كلامه و هو صريح في المدّعى؛ و لايصحّ لعاقلٍ مّا أن يحكم بأنّ الشيخ ينكر علمه ـ تعالى ـ بالجزئيات الزمانية.

ثمّ إنّ العلم يطلق تارةً و يراد به العلم الإجمالي و يطلق تارةً و يراد به العلم البسيط؛ و كون الأوّل عين العلوم التفصيلية بالذات لاينافي كونَ الثاني مبايناً لها و أنّ كونه ـ تعالى ـ بذاته علماً بسيطاً بجميع ما عداه محمول على المعنى الأخير لايستلزم كونَ الواجب عين الممكنات؛ لكونه عين العلم الإجمالي بها و الإجمالي لمّا كان علماً بالممكنات؛ فيلزم أن يكون عيناً لها.

و الحقّ انّ علمه ـ تعالى ـ بهذه الأشياء من العلوم البسيطة لا الإجمالية؛ و المتأخّرون لمّا اشتبه أحدهما بالآخر عليهم حكموا بأنّ علمه ـ تعالى ـ بها علم إجمالي مع أنّ الواقع عن الحكماء هو أنّه ـ تعالى ـ علم بسيط لا علم إجمالي؛ و قد فصّلنا ذلك مع زيادة تفصيلٍ في كتابنا الموسوم برياض القدس.

۱. اقتباس من: يونس / ۶۱ و سبأ / ۳.

و في إلهيات نجاته في الفصل المعقود لبيان أنّه ـ تعالى ـ كيف يعلم ذاته[1]: «فإن منع مانع أن يسمّي هذا معرفةً للجزئي من جهة كلّية فلا مناقشة معه[2]؛ لأنّ غرضنا الآن في غير ذلك؛ و هو في تعريفنا أنّ الأُمور الجزئية كيف تعلم و تدرک علماً و إدراكاً يتغيّر معهما العالم؟ و كيف تعلم و تدرک علماً و إدراكاً لا يتغيّر معه[3] العالم؟»[4] هذا كلامه؛ و نظائره في كلام رؤساء هذه الصناعة أكثر من أن يُحصىٰ.

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الإشكال بـ«لزوم أن يكون علمه ـ تعالى قدسه ـ زمانياً حيث إنّ الموجودات الزمانية علم حضوري له و بلزوم أن يكون رئيس الصناعة نافياً لعلمه بالجزئيات له، هل هو إلّا كفر صريح؟» محسومٌ:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الزمانية لتلک الموجودات بحسب وجودها في أنفسها لا ينافي عدمها بحسب وجودها لجاعلها، بل علمه بها عينه ـ جلّ و علا ـ إن نظرت تارةً أُخرىٰ.

و أمّا الثاني: فلأنّ المعنيّ مِن نفي علمه بالجزئيات نفي علمه الزماني بها مع أنّه لا يعزب عنه شيء من الذرّات، سواء قلنا إنّ علمه بها من تلقاء العلم بذاته أو علمه بها بحسب وجودها لديها بالذات و المثول بين يديها.

فإن قلتَ: إنّ هيهنا إشكالاً عويصاً و هو أنّ العلم الإجمالي بالشيء عين العلم التفصيلي به و من المستبين أنّه ـ تعالى ـ علم إجمالي بجميع الذرّات من الممكنات بنفس ذاته الحقّة القدّوسية، و وجود تلک الذرّات علم تفصيلي له بمراتبها من القلم و اللوح و كتاب المحو و الإثبات و النظام الجملي؛ فيلزم منه أن يكون نور الأنوار ـ تعالى قدسه ـ عين الظلمات و الحقّ المطلق عين الباطلات، تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً.

و أيضاً: انّ العلم لمّا كان عين المعلوم فإذا كان تعالى ـ جلّ و علا ـ علماً إجمالياً بما سواه يلزم أن يكون هو عينها، تعالى عن ذلک.

---

١. هذه العبارات توجد فى الفصل المعقود لبيان أنّ واجب الوجود كيف يعقل الأشياء، لا في الفصل الذى ادّعاه الشارح.

٢. ح، ق: ـ معه.

٣. ح، ق: معها.

٤. النجاة، ص ٥٩٧.

قلتُ: إنّ الحقّ الذي ﴿ لاَيأتِيْهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ ﴾[1] هو أنّه بذاته علم بسيط بجميع ما يترتّب عليه من تلك الذرّات؛ و القول بالعلم الإجمالي تارةً و التفصيلي أُخرى قد نشأ من أفهام المتأخّرين مع أنّه ليس منه عين و أثر في كلام المتقدّمين حسب ما علمت من أنّ مناط انكشافها ذاته بذاته، و إذا وجدت لقد وجدت منكشفةً لا أنّها وجدت فانكشفت. فلذا تسمع الرئيس أنّه يقول: «إنّ الأشياء عقلت من ذاته فجعلت من تلقائه. ثمّ وجودها في الأعيان هو بعينه عقله إيّاها و معقوليتها له صدورها عنه منكشفةً غير محجوبة و ليس أنّ له الإضافة العقلية إليها من حيث وجودها. فيلزم أن لايعقل المعدوم منها إلى أن يتقرّر في الأعيان؛ فيكون تعقّلها من نفسه أنّه مبدأ ذلك الشيء على الترتيب لا عند فعليته.» انتهى كلامه.

فقد استبان: أنّه لو صحّ إطلاق الإجمال و التفصيل على علمه ـ جلّ و علا ـ فإنّما يصحّ ذلك بإطلاق الأوّل على علمه بذاته قبل وجود الأشياء، و إطلاق الثاني على ذلك العلم نفسه حين مقارنته لتلك الأشياء؛ فيكون العلم الإجمالي و التفصيلي بجميع تلك الأشياء نفس ذات باريها جلّ و علا.

و القول بأنّ العلم عين المعلوم إنّما إذا كان علماً حصولياً أو حضورياً؛ و أمّا العلم بها فمن تلقاء ذاته التي هي المبدأ لها بأسرها؛ فهو فوق أن يكون عين تلك الأشياء، كما لايخفى حسب ما عليه الإشارات اللطيفة؛ فافهمها.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ دفاع ذينك الإشكالين على هذا المسلك القدسي و المنهج النوري فمن المستبينات:

أمّا دفاع الإشكال الثاني: فبأن يقال: إنّ العلم الحضوري بذاته علم بمعلولاته على أتمّ وجه و أكمل تفصيل؛ لكونه مشيّئاً لها جاعلاً إيّاها؛ فيكون علمه بها علماً خارجاً عن ارتسامها الحصولي و حضورها العيني؛ فلايلزم منه اتّحاد العلم و المعلوم. كيف لا و انّ ذلك إنّما يستقيم في ما إذا كان بإحدىٰ هاتين الصورتين ليس فليس؟!

---

۱. فصّلت / ۴۲.

و أمّا دفاع الإشكال الأوّل: فبأن يقال: إنّ ذاته علم إجمالي و تفصيلي بتلك المعلومات من الكائنات و المبدعات و إن كانت هي مصحوبةً للانكشاف.

فقد استقرّ ما ذهب إليه المصنّف ـ دام بقائه ـ على محاذاة ما عليه رؤساء هذه الصناعة على عرشه.

و أمّا دفاعهما عن المتأخّرين سيّما نصير الملّة و الدين و بعض الأعلام على ما هو المشهور بين الأنام فبأن يقال: إنّ العلم الإجمالي مشترک لفظاً بين العلم البسيط الذي هو علمه ـ تعالى قدسه ـ بما سواه و بين العلم بوجود الشيء الحاصل المدرک أو الحاضر عنده على صورته الإجمالية و هيأته الاجتماعية؛ فلذا تسمع أنّ العقل البسيط في الأوّل هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل فينا.

فإذا تمهّد هذا فنقول: إنّه إن أُريد أنّ العلم الإجمالي بالمعنى الأوّل هو عين العلم التفصيلي فممنوع و السند ظاهر؛ و إن أُريد أنّه بالمعنى الثاني عينه فمسلّم من غير فساد في ما هو المرام؛ حيث إنّ علمه البسيط الإجمالي بما عداه نفس ذاته الحقّ القدّوسي الذي لايحوم حومه وجود شيءٍ مّا منها أصلاً؛ و الفرق بين هذين الإجمالين ما يحكم به صيرفيّ العقل بعد ما يذهبهما في كورة النظر حيث يرى أنّ في الصورة الثانية يكون العلم عبارةً عن وجود أمر عند موجود بالفعل على سبيل الإجمال ؛ فيلزم أن يكون هو عين ذاته إذا فصّل بالرويّة و الكمال بناءً على أنّ التفاوت بينهما بنحو الإدراک لا غير؛ و ذلک على خلاف ما عليه الصورة الأولىٰ؛ لأنّه يرجع إلى كون العلم الحضوري للمبدأ هو العلم البسيطي له بما يترتّب عليه و إن كان بالواسطة؛ لكونه أقرب إليه منها.

و إن أردتَ التفصّي عن اشتباه اشتراک اللفظ فعبِّر عن أحدهما بالعلم البسيط و عن الآخر بالعلم الإجمالي؛ فاحتفِظ هذه الدقائق الحكمية و الرشحات الفلسفية في البال لتشفي عن الأمراض النفسية بعون الواهب المتعال.

و إذا أحطتَ بأطراف المرام فبالحريّ أن نتلو عليک ما ذكره الرئيس من الكلام الموهم كفره لبعض الأعلام ثمّ نبيّن ما هو الحقيق بالتصديق.

فنقول: إنّه قال في إلهيات شفائه: «إنّ الفاسدات إذا عقلت بالمهيّة المجرّدة و بما يتبعها ممّا لا يتشخّص[۱] لم تعقل بما هي فاسدة»[۲] أي بالمهيّة الكلّية لم تعقل بما هي فاسدة؛ و فيه الخلف لانتفاء علمه بالجزئيات و الفاسدات حينئذٍ؛ و قد ذكره على أن يلزم به الخلف و الفساد ليتجلّي ما هو المراد من كون علمه ـ تعالى ـ بها لا من تلقاء علمه بماهياتها المجرّدة أو بهويّاتها الفاسدة بما هي فاسدة متغيّرة للزوم عدم علمه بالهويّات و الأشخاص على الأوّل و كونه زمانياً على الثاني، تعالى عن جملة ذلك علوّاً كبيراً.

فقد بقي أن يكون علمه بتلك الهويّات الشخصية و الفاسدات الزمانية لا بما هي متغيّرة زمانية؛ و ذلك من وجهين:

أحدهما: وجودها بحسب كونها لباريها لعدم تطرّق التعاقب و التجدّد إليها.

و ثانيهما: علمه بها من حيثية العلم بذاته العليّ ـ تقدّس و تعالى ـ فلذا قال في كتاب التعليقات: «إذ ذاته هو مسبّب الأسباب فلايخفى عليه شيء و ﴿ لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ ﴾[۳]»[۴] و «الفاسدات فإنّما[5] يعقلها فاسدة من جهة أسبابها و عللها.»[۶]

و قد أشار أيضاً إلى استحالة علمه بالزمانيات بما هي فاسدة بقوله: «ينبغي[۷] أن لانجعل علمه عُرضةً للتغيّر و الفساد البتّة بأن نجعله زمانياً أو أن يكون علمه[۸] مستفاداً من الحسّ و[۹] من وجود الموجودات؛ فإنّه إن دخل[۱۰] في علمه الزمان يكون[۱۱] متغيّراً و[۱۲] فاسداً؛ لأنّ الشيء يكون في وقتٍ بحالٍ و يكون في وقتٍ آخر بحالٍ آخر.»[۱۳] انتهى كلامه.

و أمّا بيان ما أوقع بعض الأعلام في ذلك الظنّ فهو ما نقلناه أوّلاً من إلهيات شفائه

---

۱. ح: ـ و بما يتبعها ممّا لا يتشخّص.
۲. الشفاء (الإلهيات، المقالة الثامنة، الفصل السادس) ص ۳۵۹.
۳. سبأ / ۳.
۴. التعليقات، ۱۱۶.
۵. التعليقات: و أمّا الفاسدات فإنّه.
۶. التعليقات، ص ۱۲۳.
۷. التعليقات: + أن نجتهد في.
۸. التعليقات: ـ أن يكون علمه.
۹. ح: ـ و.
۱۰. التعليقات: الموجودات، فيلزم ذاته أن أدخل.
۱۱. التعليقات: فيكون.
۱۲. ح: أو.
۱۳. التعليقات، ص ۱۱۶.

حيث إنّه حمل قوله: «لم تعقل بما هي فاسدة» على حسبان أنّه مراد الرئيس ليلزم منه نفي علمه بتلك الفاسدات بهويّاتها و تصديقه بذلک ذهولاً عن أنّ مراده انّه لو علمها بالمهيّة المجرّدة يلزم أن لاتكون معقولةً بهويّاتها الشخصية من قبيل إظهار الفساد لتعيين القسمان الآخران: أحدهما علمه بها بما هي متغيّرة و ثانيهما بما هي غير متغيّرة.

ثم يشير إلى استحالة الأوّل ليتعيّن به الثاني إن هو إلّا عين الايمان، كما هو المستبين بعين العيان و البرهان و نعم ما ترنّم لسان حاله في سابق الزمان بمقاله:

كفرِ چو منى گزاف و آسان نبوَد	محكم‌تر از ايمانِ من ايمان نبوَد
در دهر يکى چو من و آن هم كافر	پس در همه دهر يک مسلمان نبوَد[1]

[١٦٩] قال[2]: «من المتنطّعين في»

أقول: تنطّع في الكلام أي تعمّق فيه[3].[4]

[١٧٠] قال[5]: «يتصنّعون»

أقول: افتعال من التصنّع و هو التكلّف؛ و في النهاية: «تصنّعته تكلّفته».

[١٧١] قال: «بالمعنى الثالث يقعان على الذات»

أقول: أمّا القبول على أحد المعنيين الآخرين فيستلزم التركيب الخارجي لذات القابل من الهيولىٰ و الصورة[6] حسب ما سلكه في كتاب الإيماضات على محاذاة ما عليه رئيس

---

١. ق: ـ و أنت بما قد علمت أنّ المعلوم بالعلم الارتسامي هو الذات المرتسمة في العالم مع قطع النظر عن كونها مرتسمةً فيه ... يک مسلمان نبود.

٢. ح: قوله.

٣. ح، ق: ـ فيه.

٤. الصحاح، ج٣، ص ١٢٩١.

٥. ح: و قوله.

٦. ق: + أو لما يتعلّق به؛ و أمّا استحالة اجتماع الفعل و الانفعال في أمر واحد إذاكان الفعل و القبول نظراً إلى أمر واحد فهو مستحيل جدّاً للزوم اجتماع جهتَي الوجوبِ و الإمكانِ؛ لأنّ للمعلول بالقياس إلى علّته وجوباً و ←

الصناعة في الشفاء و الإشارات؛ و ذلک حيث إنّه يرجع إلى أنّ قبول القابل لذات المقبول بعد ما كان متهيّئاً لها فاقداً لذاته في الخارج؛ و أمّا وجوه القبول بهذا المعنى للنفس الناطقة الإنسية بحسب تعلّقها بالهيولىٰ.

فقد استبان: أنّ هذا القبول مستلزم لوجود الهيولىٰ ـ سواء كانت داخلةً في ذات القابل أو في ما يتعلّق به ذلک القابل ـ على خلاف ما عليه القبول بالمعنى الآخر منهما حيث إنّه مستلزم للتركّب الذهني؛ لكونه يرجع معناه إلى التأثّر.

ثمّ اعلم: أنّ مسلک القوّة و الفعل في إثبات الهيولىٰ هو أنّ الجسم يفعل في ذاته أثراً بعد ما لم يكن، ثمّ يقبله؛ و ذلک على أن يكون فاعلاً و قابلاً لشيءٍ واحدٍ لا أنّه قابل لشيءٍ و فاعل في شيء آخر.

فقد استبان: سرّ ما تسمع أنّه يلزم اجتماع جهتَي الوجوبِ و الإمكانِ الواقعتين في شيء واحد بالقياس إلى علّته؛ و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة اجتماعهما في المعلول مقيساً إلى علّةٍ لا يكون كذلک.

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّ للمعلول في مرتبة ذات علّته إمكاناً و في الواقع وجوباً؛ فلا يكون كِلاهما فيه بحسب الواقع.

و أيضاً: انّ إمكانه في تلک المرتبة ليس من تلقاء ذات مبدئه بل إنّما هو بحسب كونه من عوارضها؛ و أمّا إذا كان فاعل الشيء بعينه قابلاً له ـ ذلک القبولَ ـ يلزم اجتماعُهما فيه مقيساً إليه في الواقع.

و إذا تقرّر هذا علمتَ أنّ النقض بالجواهر المجرّدة الإنسية لقبولها الصور العلمية و فعلها في ما يتعلّق به من الأجسام السفلية غير معقول؛ لكون المقبول شيئاً و المفعول شيئاً؛ و ذلک على خلاف ما عليه شاكلة الجسم حيث إنّه يكون شيء واحد مقبولاً و

←

للمعلول بالنظر إلى قابله الإمكان؛ فإذا كان أمرٌ مّا فاعلاً لأمرٍ يكون بعينه قابلاً له يلزم اجتماع هاتين الجهتين فيه.

معلولاً له؛ فيلزم منه تركّبه من الفاعل و القابل؛ و أمّا إذا لم‌يكن الأمر كذلک بل كان قبول شيء شيئاً و فعله في شيء آخر فلايستلزم ذلک.[1]

فلذا تسمع نصير الملّة و الدين[2] في نقده للمحصّل أنّه يقول:[3] «و هم لايمنعون كونَ العلّة الواحدة مع كونها فاعلةً كونها منفعلةً. نعم هم يقولون: إنّ الشيء الواحد لايكون فاعلاً لشيءٍ قابلاً له.[4]»[5] هذا كلامه.[6]

و أمّا قبول الشيء للشيء بعد ما لم‌يكن من تلقاء التهيّؤ و الاستعداد من دون فعله فيه فيستلزم أن يكون ذلک الشيء هيولانياً، كقبول النفس الصور العلمية؛ و أمّا لزوم كونه متألّفاً منها فلا.

و أمّا القبول بمعنى التأثّر إذا لم‌يكن من تلقاء التهيّؤ و الاستعداد فيستلزم الإمكانيةَ فقط.

و بعبارةٍ أُخرىٰ: انّ الانفعال الذاتي يستلزم الإمكان الذاتي، كما أنّ الزماني يستلزم أن يكون معروضه الهيولاني؛ و ذلک على خلاف ما عليه المعنى الأوّل من القبول؛ فإنّه يرجع إلى الموصوفية؛ فيكون الفعل فيه هو القبول؛ فلايستلزم شيئاً منهما لتقدّسه عن الذاتي و الزماني من الانفعال، كما لايخفىٰ على أهل الدربة و الكمال.

و أمّا ما سار إليه بعض المحقّقين في إبطاله بـ[7]«أنّ جهة الفعل ليست جهة القبول و إلّا لما جاز أن توجد إحدٰيهما بدون الأُخرىٰ؛ و ليس كذلک؛ إذ الفاعل قد يجب وجود معلوله به و ليس هناک جهة القبول، و ليس جهة القبول كذلک؛ لاحتياج كلّ ممكن إلى

---

۱. ق: ـ حسب ما سلكه في كتاب الإيماضات ... فلايستلزم ذلک.

۲. ق: فلذا قال المحقّق الطوسي. ۳. ق: ـ انّه يقول.

۴. نقد المحصّل : ـ نعم هم يقولون ... قابلاً له. ۵. نقد المحصّل، ص ۲۳۸.

۶. ق: «... قابلاً له» انتهى. و لايخفى أنّ ما قلناه من منافاة القبول للفعل إنّما يصحّ إذا كان ذلک إمكاناً استعدادياً لا ذاتياً؛ و ذلک لأنّ المحلّ للإمكان الاستعدادي يستدعي أن لايكون المستعدّ له أوّلاً. ثمّ إنّه إذا حصل فقد انتفى إمكانه الاستعدادي؛ و أمّا الفاعل فإنّه يقتضي وجودَ المعلول و وجوبَه و قد يقال إنّه لايصحّ اجتماعهما في ذات واحدة بسيطة لاكثرة فيه مطلقاً لا بالذات و لا بالوجوه و الاعتبارات و ذلک بأن يقال.

۷. ق: ـ و أمّا قبول الشيء للشيء بعد ما لم‌يكن ... في إبطاله بـ.

فاعل؛ فتكون[۱] إحدٰيهما أعمّ من الاُخرىٰ تحقّقاً؛ فتكونان[۲] جهتين مختلفتين لايمكن أن تتحقّقا[۳] في الواحد من جميع الوجوه» فمحسوم بأنّه اشتباه ناشٍ من اشتراك اللفظ؛ فأحسِن تدبّره فتأمّل.[۴]

و من هيهنا لاح أنّ القيّوم الواجب الوجود بالذات لايصحّ أن يكون محلاًّ للصور العلمية و إلّا لم‌يكن بسيطاً صرفاً في ذاته؛ فليتدبّر.[۵]

[۱۷۲] قال[۶]: «في درجة واحدة لا في[۷] درجات مترتّبة»

أقول: و إلّا لزم أن لايكون الواجب الوجود بالذات كاملاً من جميع الجهات؛[۸] فإذا كانت الصفات الكمالية زائدةً على ذاته الحقّة لكانت[۹] مستندةً إليه ـ تعالى ـ[۱۰] في درجة واحدة؛ فيلزم[۱۱] استنادها إلى الواحد الصرف الذي ليس فيه حيث و حيث؛ و من هيهنا ظهر أنّه لايصحّ قيام الصور بذاته تعالى.[۱۲]

[۱۷۳] قال: «لنظام الخير على أجمل الضروب»

أقول:[۱۳] إشارة إلى تحقيق الحال و دفاع بعض الإشكال، و هو أنّه لايمكن أن يكون

---

۱. ق: فيكون. ۲. ق: فيكونان.
۳. ق: أن يتحقّقا.
۴. ق: ـ فمحسوم بأنّه اشتباه ناشٍ من اشتراک اللفظ؛ فأحسن تدبّره فتأمّل.
۵. ح: ـ و من هيهنا لاح ... صرفاً في ذاته؛ فليتدبّر. ۶. ح: قوله.
۷. ح: ـ في.
۸. ح: لزم أن لايكون الجواد على الإطلاق كاملاً بالاستحقاق.
۹. ق: ـ زائدةً على ذاته الحقّة لكانت. ۱۰. ح: ـ تعالى.
۱۱. ق: يلزم.
۱۲. ح: حيث و حيث؛ و هذا بعينه جارٍ في ما إذا كان علمه ـ جلّ مجده ـ بالأشياء بقيام صورها كما لايخفى.
۱۳. ق: + تلويح إلى حقيقة الحال و دفاع بعض وجوه الإشكال بأنّه لايمكن كون علمه ـ تعالى ـ عين إرادته؛ لتعلّق الأوّل بجميع الأشياء دون الثاني لتعلّقه بالخيرات دون الشرور، فكيف يصحّ كون علمه عين إرادته؟!
وجه الدفع: انّ الممتنعات لنقصانها الذاتي لايصحّ أن يتعلّق بها علمه ـ تعالى ـ و أمّا الممكنات فإنّما يصحّ
←

علمه ـ تعالى ـ عين إرادته؛ لتعلّق الأوّل بجميع الأشياء دون الثاني حيث إنّ ما يـصلح لذلک هو الخيرات لا الشرور.

و وجه الدفع: انّ النظام الجملي خير كامل لا نقصان فيه بوجهٍ من الوجوه و إن لم يكن

←

أن يتعلّق بها علمه و كذلک يصحّ تعلّق إرادته بها.

ثمّ إنّ متعلّق تأثيره بالذات إنّما يكون نظام الوجود الذي هو خير محض لا نقصان فيه و كمال صرف لا نقيصة تعتريه و إن كان بعض الخصوصيات بظاهره يتراأى منه الشرّية و لكن نظراً إلى النظام ليس كذلک.

قال الشيخ: «يجب أنّ العناية هي كون الأوّل عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير و علّةً لذاته للخير و الكمال بما له من الإمكان و راضياً به على النحو المذكور؛ فيعقل نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الإمكان؛ فيفيض عنه ما يعقله نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتمّ تأدية إلى النـظام بحسب الإمكان؛ فهذا هو معنى العناية و تمام تفصيله في شرحنا الكبير لهذا الكتاب.

قال: «مستحقّ إسم العالم» أقول: يشير بذلک إلى أنّه ليس هنالک غيرية لا بالذات و لا باعتبار. قال الشيخ: «و هو قادر الذات لهذا بعينه؛ لأنّه عالم بوجود الكلّ عنه، و تصوّر حقيقة الشيء إذا لم يحتج في وجود تلک الحقيقة إلى شيء غير نفس التصوّر يكون العلم بعينه قدرةً؛ و أمّا إذا كان نفس التصوّر غير موجب لم يكن العلم قدرةً و هناک فلاكثرة، بل إنّما توجد الأشياء عنه من جهة واحدة؛ و إذا كان كذلک لكونه عالماً بنظام الحسن المختار هو كونه ـ تعالى ـ قادراً من دون إثنينية [ق: اثنية] و لا غيرية.»

و الحاصل: انّ القدرة صفة شأنها الترجيح و المبدئية [ق: المبديه] فإذا كان علمه ـ تعالى ـ كافياً فيه يكون نفس القدرة بل الإرادة.

و إن تدبّرت تارةً أُخرىٰ لقد لاح أنّ ما سواه من الأسباب يرجع إلى كونها أسباباً لقبول القابل.

ثمّ إنّ الإمام الرازي قد أورد عليه الإيراد في شرحه للإشارات بأنّ كلامه يتدافع هناک حيث ذكر اتّحاد علمه مع قدرته تارةً و مغايرته لها أُخرىٰ كما يلوح ممّا ذكره بقوله: إنّه مبدأ عالم بوجود الكلّ. ثمّ شنع عليه بأنّـي لاأدري كيف اتّفق لهذا الرجل في هذا الكتاب الصغير الحجم بين هذه المتناقضات؛ و المصنّف قد نبّه عـلى فساده بقوله: «إنّه لمّا كان هناک تكثّر بحسب التسمية» ثمّ لايخفى أنّ الشيخ ذكر هنالک عالم بعد قوله مبدأ لا أنّه يكون مغايراً له.

و قد لاح حال ما أورده على الشيخ حيث قال: «إنّه عالم لا لأنّه مجتمع المهيّات، بل لأنّه مبدؤها و عنه يفيض وجودها و هو معقول وجود الذات» أقول بقوله: «إنّ هذا الكلام يدلّ على أنّه لا معنى لكونه ـ سبحانه ـ عالماً بالأشياء إلّا أنّه مبدأ لوجودها. فأمّا كونه موصوفاً بكونه عالماً فلايصير سنداً علينا.»

ثمّ بالغ في الإنكار عليه بأنّه تصريح بكونه ـ تعالى ـ لايعلم شيئاً و هو خطأ عظيم و مقالة منكرة. هذا كلامه فلايبعد كثير بُعد صدورُه عن أمثاله الذاهلين عن أنّ نفي فرد من العلم عنه ـ تعالى ـ يستلزم نفيه عنه مـطلقاً. فقوله: «هذا تصريح» قلنا: إن أراد به نفي كون علمه ـ تعالى ـ من جهة كونه [ق: كون] مجتمع المهيّات فـهو مسلّم من دون فساد أصلاً؛ و إن أراد به نفي كونه عالماً مطلقاً فهو كذب فضيح بشهادة ما وقع من الإضراب عنه بقوله: «بل لأنّه مبدؤها» أقول: و ما وقع عن المصنّف ـ دام ظلّه ـ بقوله المذكور آنفاً صريح في أنّ علمه ـ تعالى ـ بالأشياء ليس من حيث كونه مجتمع الأشياء. بل من حيث إنّه بذاته مستحقّ إسم العالم و إسم المريد.

بعض أجزائه بحسب الخصوصية كذلك.

و تفصيل المقام للأنام بعون الملك العلّام هو أنّه ـ تعالى ـ عالم بالنظام الجملي الذي لا نقصان فيه بوجهٍ من الوجوه و كذا عالم بكلّ جزء من أجزائه الذي هو خير و كمال؛ و صحابته للشرّية[١] لا يخرجه عن ذلك.

قال الرئيس في إلهيات شفائه: «يجب[٢] أن يعلم أنّ العناية هي كون الأوّل عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير و علّة لذاته للخير و الكمال بحسب الإمكان و راضياً به على النحو المذكور؛ فيعقل نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الإمكان؛ فيفيض عنه ما يعقله نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتمّ تأدية إلى النظام بحسب الإمكان. فهذا هو معنى العناية.»[٣] هذا كلامه.

ثمّ لا يخفىٰ: أنّ ذلك العلم الأكمل من حيث إنّه يصحّ صدور الممكنات منه قدرةٌ و من حيث إنّه كافٍ في وجودها إرادةٌ على ما إليه الإشارة الإلهية بقوله ـ العزيز ـ: ﴿إِذَا أَرَادَ[٤] شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.[٥]

فإن قلتَ: إنّ علمه ـ تعالى قدسه ـ ممّا يتعلّق بخصوصيات أجزاء ذلك النظام التي منها الشرور بخصوصياتها مع قطع النظر عن انضمامها إلى ما سواها من أجزاء أُخرىٰ مع أنّ إرادته لا يتعلّق بخصوصياتها؛ فلا يكون علمه ـ سبحانه ـ هو إرادته.

قلتُ: إنّ شرّية تلك الخصوصيات الوجودية ليست بالذات بل بالعرض؛ حيث إنّ الشرّ ليس حقيقته إلّا العدم و الخير إلّا الوجود؛ فتكون تلك الخصوصيات بما هي وجوديات يتعلّق بها العلم و الإرادة معاً.

و أمّا تلك العدمات التي هي الشرور بالذوات التابعة فلانتفاء حقائقها غير صالحة لأن يتعلّق بها العلم و الإرادة، كما الأمر في علمه بالممتنعات كاجتماع النقيضين و غيره.

---

١. ح: الشرّية.   ٢. الشفاء: فيجب.
٣. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) ص ۴۱۵. ق: + و تمام تفصيله فى شرحنا الكبير لهذا الكتاب.
۴. ح: + اللّه.   ۵. يس / ۸۲.

و على تقدير أن لاتكون تلك الشرور هي الأعدام تكون شرّية بعض تلك الخصوصيات أقلّ من خيريته. ففي تفويته تفويت ما هو الغالب الخيرية و هل هو إلّا شرّ كثير؟!

فلذا تسمع رئيس الصناعة أنّه يقول: «إنّ[1] الشرّ[2] بالذات هو العدم و لا كلّ عدم، بل عدم يقتضي[3] طباع الشيء من الكمالات الثانية لنوعه و طبيعته؛ و الشرّ بالعرض هو المُعدم[4] أو الحابس للكمال عن مستحقّه و لا خير عن عدم مطلق إلّا عن لفظه؛ فليس هو بشرٍّ حاصلٍ.»[5]

ثمّ قال: «و اعلم أنّ الشرّ الذي هو بمعنى العدم إمّا أن يكون شرّاً بحسب أمر واجب أو نافع قريب من الواجب، و إمّا أن لايكون شرّاً ذلك بل شرّاً[6] بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقلّ؛ و لو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي تعدّ[7] الكمالات الثانية و لا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه؛ و هذا القسم غير الذي نحن فيه و هو الذي استثنيناه هذا و ليس هو شرّ[8] بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة أو بالهندسة أو غير ذلك. فإنّ ذلك ليس شرّاً من جهة ما نحن ناسٍ، بل هو شرّ بحسب كمال لا صلاح[9] في أن يعمّ و ستعرفه؛ و[10] إنّما يكون بالحقيقة شرّاً إذا اقتضاه شخص إنسان أو شخصان[11]؛ و إنّما يقتضيه الشخص لا لأنّه إنسان أو نفس، بل لأنّه قد ثبت عنده حُسن ذلك و اشتاق إليه و استعدّ لذلك الاستعداد كما سنشرح لک بعد[12]؛ و أمّا قبل ذلك فليس ممّا ينبعث الشيء إليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثة إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الأوّل؛ فإذا لم يكن كان عدماً في أمرٍ ما يقتضي[13] في الطباع.

---

١. الشفاء: ـ إنّ.
٢. الشفاء: فالشرّ.
٣. الشفاء: مقتضى.
٤. الشفاء: المعدوم.
٥. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) ص ٤١٦.
٦. ح: ـ ذلک بل شرّاً.
٧. الشفاء: بعد.
٨. الشفاء: شرّاً.
٩. الشفاء: الإصلاح.
١٠. الشفاء: و ستعرف أنّه.
١١. الشفاء: شخص نفسه.
١٢. ح: ـ بعد.
١٣. ح: في أمر مقتضى كان.

فالشرّ في أشخاص الموجودات قليل و مع ذلک فإنّ وجود ذلک[۱] الشرّ في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير؛ فإنّ هذه العناصر لو لم‌تكن بحيث تتضادّ و تنفعل عن الغالب لم‌يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، و لو لم‌يكن النار منها بحيث إذا تأدّت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكلّ على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجلٍ شريفٍ وجب إحراقه[۲] لم‌يكن[۳] النار منتفعاً بها النفع العامّ؛ فوجب ضرورةً أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنّما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشرّ عنه و معه؛ و إضافة[۴] الخير لاتوجب أن يترک الخير الغالب لشرٍّ يندر؛ فيكون تركه شرّاً من ذلک الشرّ؛ لأنّ عدم ما يمكن في طباع المادّة وجوده إذا كان عدمان شرّاً[۵] من عدم واحد؛ و لهذا ما يؤثّر العاقل الإحراق[۶] بالنار بشرط أن يسلم[۷] حيّاً على الموت بلا ألم منها[۸]؛ فلو ترک هذا القبيل من الخير لكان ذلک شرّاً فوق هذا الشرّ الكائن بإيجاده؛ فكان[۹] في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجود[۱۰] الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوّزاً ما يقع معه من الشرّ ضرورةً؛ فوجب أن يفيض وجوده.

فإن قال قائل: فقد كان جائزاً أن يوجد المدبّر الأوّل خيراً محضاً متبرّئاً[۱۱] عن الشرّ فيقال[۱۲]: هذا لم‌يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود؛ و إن كان جائزاً في الوجود المطلق على أنّه ضرب من الوجود المطلق مبرّاً ليس هذا الضرب، و ذلک ممّا قد فاض عن المدبّر الأوّل و وجد في الأُمور العقلية و النفسية و السماوية، و بقي هذا النمط في الإمكان و لم‌يكن ترک إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشرّ الذي إذا لم‌يكن مبدؤه موجوداً أصلاً و ترک لئلّا يكون هذا الشرّ كان ذلک شرّاً من أن يكون هو؛ فكونه خير

---

۱. الشفاء: ـ ذلک.
۲. الشفاء: احتراقه.
۳. الشفاء: لم تكن.
۴. الشفاء: فإفاضة.
۵. ح: شرّ.
۶. الشفاء: الإحتراق.
۷. الشفاء: + منها.
۸. الشفاء: ـ منها.
۹. الشفاء: و كان.
۱۰. الشفاء: وجوب.
۱۱. الشفاء: مبرأ.
۱۲. الشفاء: فنقول.

الشرّين و لكان أيضاً يجب أن لاتوجد الأسباب الخيرية التي هي قبل هذه الأسباب التي تؤدّي إلى الشرّ بالعرض.

فإذن[١] وجود ذلک مستتبع لوجود هذه؛ فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلّي، بل و إن لم نلتفت إلى ذلک و قصرنا[٢] التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجود من أصناف الموجودات المختلفة في أحوالها؛ فكان الوجود المبرّء من الشرّ قد حصل به[٣] و بقي نمط من الوجود إنّما يكون على هذا[٤] السبيل و لاكونه أعظم شرّاً من كونه؛ فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب و على النمط الذي قيل.»[٥]

ثمّ اعلم: أنّ تعلّق فيضه الأقدس الأرفع بالمستفيضات من العاليات و السافلات إنّما هو لأجل خيرية ذاته؛ فتكون تلک الذوات محبوبةً بالعرض؛ فلذا تسمع أنّه لو أحبّ الواجب مفعوله و أراده لأجل ذاته و لكونه أثر[٦] ذاته لايلزم استكماله بالغير؛ إذ المحبوب حقيقةً على هذا التقدير هو ذاته، و فعله محبوب بالعرض؛ و إذا كان فعله محبوباً بالعرض لايجب أن يكون وجوده له بهجةً و خيراً حقيقةً، بل بهجته إنّما هو في محبوبه بالذات و هو ذاته المتعالية التي لها الجمال الأعلىٰ الأبهىٰ و الكمال الأقصىٰ الأسنىٰ.

فقد استبان: أنّه ـ سبحانه ـ مدرک لذاته على ما هو عليه من الجمال و البهاء الذي هو مبدأ كلّ جمال و بهاء و منبع كلّ حُسن و نظام؛ فإن نظرنا إلى المدرک فهو أجلّ الأشياء و أعلاها، و إن نظرنا إلى الإدراک فهو أشرفها و أتمّها، و إن نظرنا إلى المدرک فهو أيضاً كذلک؛ فهو إذن أقوىٰ مدرک لأجل مدرک بأتمّ إدراک ممّا هو عليه من العظمة و الجلال و الفضل و الكمال و الحُسن و الجمال، كما يحكم به العقل المتقدّس عن شوب الوهم و الخيال بفضله الأرفع.

فلذا تسمع قال الرئيس: «إنّ الشرّ يقال على وجوه:

---

١. الشفاء: فإن.
٢. ح: صيرّنا.
٣. الشفاء: ـ به.
٤. الشفاء: هذه.
٥. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) صص ٤١٩ ـ ٤١٧.
٦. ح: آثر.

يقال شرّ للأفعال المذمومة.

و يقال شرّ لمباديها من الأخلاق.

و يقال شرّ للآلام و الغموم و ما أشبهها.[۱]

و يقال شرّ لنقصان كلّ شيء عن كماله و فقدانه ما من شأنه أن يكون له.

فكان[۲] الآلام و الغموم و إن كانت معانيها وجوديةً ليست أعداماً؛ فإنّها تتبع الاعدام و النقصان.

و الشرّ الذي[۳] في الأفعال هو أيضاً إنّما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصوله ذلك إليه مثل الظلم أو بالقياس إلى ما يفقد[۴] من كمالٍ يجب في السياسة المدنية[۵] كالزناء.

و كذلك الأخلاق الرديّة[۶] إنّما هي شرور بسبب صدور هذه عنها و هي مقارنة لإعدام النفس كمالات يجب أن تكون لها، و لاتجد شيئاً ممّا يقال له شرّ من الأفعال إلّا و هو كمال كنسبة الفاعل إليه[۷] و عسى إنّما هو شرّ بالقياس إلى السبب القابل له أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادّة التي[۸] هو أولىٰ بها من هذا الفعل.»[۹]

ثمّ قال: «إنّ[۱۰] الشرّ الذي سببه النقصان لقصورٍ يقع في الجبلّة ليس لأنّ[۱۱] فاعلاً فَعَلَه، بل لأنّ الفاعل لم يفعله؛ فليس ذلك بالحقيقة شرّاً[۱۲] بالقياس إلى شيء.

فأمّا الشرور التي تتّصل بأشياء هي خيرات فإنّما هي من سببين:

سبب من جهة المادّة؛ فإنّها[۱۳] قابلة للصورة و العدم.

و سبب من جهة[۱۴] الفاعل؛ فإنّه لمّا وجب أن يكون عنه المادّيات و كان مستحيلاً أن

---

۱. الشفاء: ما يشبهها.
۲. ح: و كان.
۳. الشفاء: + هو.
۴. ح: ـ كماله بوصول ... يفقد.
۵. الشفاء: الدينية.
۶. الشفاء: ـ الرديّة.
۷. الشفاء: بالقياس إلى سببه الفاعل له.
۸. ح: الذي.
۹. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) ص ۴۱۹.
۱۰. الشفاء: و أمّا.
۱۱. الشفاء: و قصور يقع في الجبلة و ليس.
۱۲. الشفاء: خيراً.
۱۳. الشفاء: أنّها.
۱۴. ح: ـ جهة.

يكون للمادّة وجود الوجود الذي يغني[۱] غناء المادّة و ينفعل[۲] فعل المادّة إلّا و[۳] أن يكون قابلاً للصورة و العدم، و[۴] كان مستحيلاً أن لايكون قابلاً للمتقابلات[۵]؛ فكان مستحيلاً أن يكون للقوّة الفعّالة أفعال متضادّة[۶].»[۷]

ثمّ قال: «فالخير مقتضى بالذات[۸] و الشرّ مقتضى بالعرض و كلّ بقدر؛ و كذلك[۹] فإنّ المادّة قد علم من أمرها أنّها تعجز عن أُمور و تقصر عنها الكمالات في أُمور و لكنّها يتمّ لها ما لا نسبة له كثرة[۱۰] إلى ما يقصر عنها. فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفائضة الدائمة[۱۱] و الأكثرية لأجل شرور في أُمور شخصية غير دائمة، بل نقول: إنّ الأُمور في الوهم:

إمّا أُمور إذا توهّمت موجودة وجودها[۱۲] يمتنع أن يكون[۱۳] إلّا شرّاً على الإطلاق.

و إمّا أُمور وجودها أن يكون خيراً و يمتنع أن تكون شروراً و ناقصةً.

و إمّا أُمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها و لايمكن أن يكون[۱۴] غير ذلك لطباعها.

و إمّا أمور تغلب فيه الشرّية.

و إمّا أُمور متساوية الحالين.

فأمّا ما لا شرّية فيه فقد وجد في الطباع.[۱۵]

و أمّا ما كلّه شرّ أو الغالب أو المساوي أيضاً فلم يوجد؛ و أمّا الذي الغالب في وجوده

---

۱. ح: وجود أي الوجود يغني.
۲. الشفاء: يفعل.
۳. الشفاء: ـ و.
۴. ح: ـ و.
۵. ح: المقابلات.
۶. الشفاء: و كان مستحيلاً أن يكون للقوى الفعّالة أفعال مضادّة.
۷. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) ص ۴۲۰.
۸. ح: الذات.
۹. ح: ـ و كذلك.
۱۰. الشفاء: كثيراً.
۱۱. ح: ـ الدائمة.
۱۲. الشفاء: ـ وجودها.
۱۳. الشفاء: تكون.
۱۴. الشفاء: ـ أن يكون.
۱۵. ح: ـ و إمّا أُمور تغلب فيه الشرّية و إمّا أُمور متساوية الحالين ... الطباع.

الخير فالأحرىٰ به أن يوجد إذا كان الأغلب فيه أنّه خير.

فإن قيل: فلِمَ لم تمتنع الشرّية أصلاً حتّى كان يكون كلّه خيراً؟

فيقال: حينئذٍ لم تكن هي هي؛ إذ قلنا: إنّ وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شرّ؛ فإذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شرّ فلايكون وجودها الوجود الذي لها، بل يكون وجود أشياء أُخرى وجدت و هي غيرها و هي حاصلة؛ أعني ما خلق بحيث لايلزمه شرّ لزوماً أوّلياً؛ و مثال هذا أنّ النار إذا كان وجودها أن تكون محرقةً و كان وجود المحرق هو أنّه إذا مسّ ثوب الفقير أحرقه و[1] كان وجود ثوب الفقير أنّه قابل للاحتراق و كان وجود كلّ واحد منهما[2] أن تعرض[3] له حركات شتّىٰ[4] و كان وجود الحركات الشتّىٰ في الأشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء، و كان وجود الالتقاء بين[5] الفاعل و المنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل و الانفعال. فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل.»[6]

و إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ النظام الجملي هو الكامل الذي لا نقصان و لا شرّية فيه أصلاً؛ و أمّا خصوصيات ذلك النظام فمن المستبين كونها الأصلح الأليق؛ و أمّا اشتمال خصوصية بعض من تلك الخصوصيات على شرٍّ لاينافي أصلحيته؛ لغلبة الخيرية فيه على شرّيته.

على أنّ الحقّ انّ تلك الشرّية من عوارضها لا من الأُمور المضمّنة فيها.

فإن قلتَ: إنّ تلك الشرّية المغلوبة بخصوصها معلومة له بالذات مع عدم كونها مرادة له كذلك؛ فلايكون علمه هو إرادته سبحانه.

قلتُ: إنّك قد علمت ما حقيقة الشرّ فاحكم بأنّه لانتفائه و نقصان ذاته لايصلح أن يتعلّق به العلم بالذات؛ فيكونان سيّان كما لايخفىٰ على أهل العرفان.

---

١. ح: أو.
٢. ح: منها.
٣. الشفاء: يعرض.
٤. الشفاء: شيء.
٥. ح: من.
٦. الشفاء (الإلهيات، المقالة التاسعة، الفصل السادس) صص ٤٢٢ ـ ٤٢١.

على أنّک قد عرفت أنّ إرادته الأزلية لم‌يتعلّق بالذوات الحقيقية إلّا لكونها محبوبةً بالعرض فما ظنّک بما يلحق بعضاً من أجزائه على سبيل العرض من الشرور؟

ثمّ لايخفىٰ: أنّه قد بقي الإشكال في أنّ إرادته قدرته حيث إنّ المعتبر في الثانية الصحّة و الإمكان بخلاف الأولىٰ؛ فلايصحّ أن تكون إحدٰيهما هي الأُخرىٰ.

و أيضاً يلزم أن يكون له ـ جلّ و علا ـ جهة إمكانية، تعالى عن ذلک.

و أنت تعلم أنّ أمثال هذا الإشكال إنّما نشأت من اشتراک اللفظ حسب ما إليه الإشارة بقول الرئيس في كتاب التعليقات: «و نحن إنّما نعني بقولنا إنّه قادر بالفعل أنّ قدرته علمه؛ فهو من حيث هو قادر عالم؛ أي علمه سبب لصدور الفعل عنه و ليس قدرته سبب داعٍ يدعوه إليه. فقدرته علمه.» و بقوله فيه أيضاً: «فإذا قلنا: إنّه[1] مختار و إنّه قادر فإنّما[2] نعني به أنّه بالفعل كذلک[3] لم‌يزل و لايزال، و لانعني به ما يتعارفه الناس منهما؛ فإنّ المختار في العرف هو ما يكون بالقوّة و يحتاج[4] إلى مرجّحٍ يُخرِج اختيارَه إلى الفعل: إمّا داعٍ يدعوه إلى ذلک من ذاته أو من خارج؛ فيكون المختار منّا[5] في حكم مضطرّ.

و الأوّل في اختياره لم‌يدعه داعٍ إلى ذلک غير ذاته و خيريته؛ فلم‌يكن[6] مختاراً بالقوّة ثمّ صار مختاراً بالفعل، بل لم‌يزل كان مختاراً بالفعل؛ و معناه أنّه لم‌يختر غير ما فعله و إنّما فعله لذاته و خيرية[7] ذاته لا لداعٍ آخر، و لم‌يكن هناک قوّتان متنازعتان ـ كما فينا ـ فطاوع إحدٰيهما ثمّ صار اختياره إلى الفعل بها.

و كذلک معنى قولنا: «إنّه قادر» أنّه بالفعل كذلک[8] لم‌يزل و لايزال؛ و لانعني[9] به ما يتعارفه الجمهور في القادر منّا؛ فإنّ القدرة فينا قوّة؛ فإنّه لايمكن أن يصدر عن قدرتنا شيء ما لم‌يرجِّح مرجّحٌ. فإنّ لنا قدرة على الضدّين.»[10]

---

۱. ح: ـ إنّه.

۲. التعليقات: فإنّه.

۳. ح: نعني به بالفعل انّه ليس كذلک.

۴. ح: و انّه محتاج.

۵. التعليقات: + مختاراً.

۶. التعليقات: و لم‌يكن.

۷. التعليقات: خيريته.

۸. ح: و كذلک قولنا انّه قادر بالفعل كذلک.

۹. التعليقات: لايعنى.

۱۰. التعليقات، صص ۵۱ ـ ۵۰.

ثمّ قال: «و الأوّل بريء من القوّة؛ و[۱] إذا وصف بالقدرة فإنّه يوصف بالفعل دائماً؛ و نحن[۲] إذا حقّقنا معنى القدرة كان معناه أنّه[۳] متى شئنا و لم‌يكن مانع فعلنا.»[۴] فلذا تسمع أنّه يقول: «إنّ[۵] الإنسان مضطرّ في صورة مختار و معناه: انّ المختار منّا[۶] لايخلو في اختياره من داعٍ يدعوه إلى فعل ذلک.»[۷]

فقد استبان من أطراف الكلام أنّ إمكان الفعل بالقياس إليه ليس إلّا الإمكان العامّ لا الخاصّ حسب ما حصّله صاحب التحصيل أيضاً بقوله فيه: «و قد يظنّ أنّها ـ أي القدرة ـ لاتكون موجودةً إلّا لما من شأنه أن يفعل و من شأنه أن لا يفعل؛ و إن كان من شأنه أن يفعل فقط فلايسمّيه الجمهور قدرةً و هذا غير واجب؛ فإنّه لو[۸] كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل بغير مشيّة؛ فليس له قدرة بهذا المعنى، و إن كان يفعل بإرادته إلّا أنّ الإرادة لايتغيّر اتّفاقاً و[۹] يستحيل تغيّرها استحالة ذاتية؛ فإنّه يفعل بقدرته؛ فإنّه إذا صحّ أنّه إذا شاء فعل يصحّ أنّه إذا فعل فقد شاء؛[۱۰] فيصحّ[۱۱] أنّه إذا لم‌يشأ لم‌يفعل و إذا لم‌يفعل لم‌يشأ»[۱۲] انتهیٰ كلامه منادياً على سبيل البيان ما به يفترق هذا الإمكان عمّا هو بالقياس إلى القدرة الحادثة.

و من هيهنا تسمع أنّ القدرة فيه ـ سبحانه ـ خالية عن الإمكان و هو صدور الفعل عنه بإرادته فحسب؛ فإن لم‌تعتبر بهذا الوجه كان فيه إمكان، و واجب الوجود منزّه عن ذلک.

و من هيهنا تسمع أيضاً أنّه ليس نزاع معنىً بين المتخالفين بالحدوث و القدم إلّا في حدوث العالم و قدمه لا في القدرة على ما عليه الظنون المشهورية من كونها عبارةً عن «صحّة الفعل و تركه» على الأوّل و «إن شاء فعل و إن لم‌يشأ لم‌يفعل» على الثاني ذهولاً

---

۱. ح: ـ و.

۲. ح: إذا وصف بالقدرة وصف بالقدرة و إنّما نحن.

۳. التعليقات: أنّا.

۴. التعليقات، ص ۵۱.

۵. التعليقات: ـ إنّ.

۶. ح: ما.

۷. التعليقات، ص ۵۱.

۸. التحصيل: إن.

۹. التحصيل: أو.

۱۰. ح: ـ يصحّ أنّه إذا فعل فقد شاء.

۱۱. ح: لصحّ.

۱۲. التحصيل، ص ۴۷۳.

عنهم أنّه يصحّ أن يتّفق الفريقان على معنى واحد للقدرة و هو «إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل» مع اختلافهما في عدم صدور العالم عنه ـ تعالى ـ في الأزل لامتناع وجوده الأزلي مع القول بأنّ إرادته الأزلية يتعلّق في الأزل بوجوده في ما لا يزال لوجوب حدوثه و امتناع نحو وجوده الأزلي؛ فلاينشأ امتناع عدم الصدور في الأزل عن وجوب تحقّق مقدّم هذه الشرطية و إلّا لكان كلّ موجود صادر عنه ـ جلّ و علا ـ أزلياً؛ لكون إرادته الأزلية متعلّقةً بوجوده، بل إنّما ينشأ ذلک عندهم من أسباب أُخرىٰ.

و لْنرجِع إلى ما كنّا فيه فنقول: إنّک بما تنوّرت بهذه الأنوار القدسية يمكنک أن تستضييء بأشعّة شموس هذه المطالب العليّة و الأنوار المضيئة، و دفاع شکّ عويص مشتهر بين الجمهور في الآفاق يورد على عدم كون علمه إرادته لتعلّق الأوّل بالشروربالذات دون الثاني حسب ما أشرنا إليه آنفاً؛ و لصعوبته ذهب بعض المحقّقين المحدثين ـ نوّر اللّه مرقده ـ إلى زيادة الثاني على ذاته ـ جلّ مجده ـ دون الأوّل زعماً منه أنّه استدلال لا تشكيک؛ و نعم ما أشار إليه المصنّف في حواشيه الشريفة على كتاب الكليني و نبّه على دفاعه بقوله: «و التحقيق انّ الجواد الحقّ و الغنيّ المطلق لايكون إفاضمة الخير مفاضةً لذاته بل يكون اختيارها لازم ذاته بتّةً؛ فكلّ ما يعلم خيراً لنظام الوجود يفيضه البتّة غير منافٍ لذاته و لا غير مرضيّ به من تلقاء ذاته؛ فنفس مرتبة ذاته ـ سبحانه ـ علم حقّ بكلّ شيء و إرادة حقّة و اختيار حقّ لكلّ خير، و هو بذاته مستحقّ إسم العالم و إسم المريد من غير رويّة و همّة و تفكّر و قصد؛ و ما ليس هو في الخير المطلق و لا في الغالب خيره على الشرّ لايختاره و لايفيضه أصلاً؛ و الشرور لايريدها بما هي شرور بل بما هي لوازم الخيرات.

فإذن إنّما الإرادات الحادثة التي هي وراء علمه الحقّ ـ سبحانه ـ ليست هي إلّا نفس الأفعال و الإيجادات و التكوينات لا غير.»

ثمّ لايخفى أنّه قد ذكر هذا التحقيق بعد ما وجّه ذلک الشکّ على صورة الاستدلال بقوله: «و تلخيص هذا الاستدلال أنّ علمه ـ جلّ مجده و عزّه ـ متعلّق بالشرور الواقعة في

نظام الوجود بالذات، و إرادته[۱] ـ سبحانه ـ غير متعلّقة بها إلّا بالعرض من حيث إنّها لازمة للخيرات لا بما هي شرور على ما تسمعهم يقولون: إنّ الشرّ إنّما يدخل في قضاء اللّه ـ تعالى ـ بالعرض لا بالذات و إن كان دخوله في القدر بالذات؛ فإذن يلزم أن تكون الإرادة غير العلم.[۲]»

[۱۷٤] قال: «ذات الصادر الأوّل متكثّر»

أقول: و مِن ثَمَّة قال الحكماء سيّما فيثاغورس:[۳] إذا ثبت من الأوّل واحد صدر عنه لا واحد و هو العلّة و المعلول معاً أو الوجود و المهيّة أو الجواز بالذات و الوجوب بالعلّة.[٤]

و الحاصل:[٥] انّه إذا صدر أمر عن أمر[٦] حدثت الكثرة و إن كان الصادر أوّلاً و بالذات ليس إلّا[۷] شيئاً واحداً، كما إذا انضمّ واحد إلى واحد حصل انضمام و ثنوة لم‌يكن في كلّ واحد من الأمرين، و هو منشأ صدور الكثرة عن[۸] الواحد.

قال الشيخ في التعليقات:[۹] «إنّه[۱۰] لا كثرة في العقل إلّا التثليث المذكور فيه و هو[۱۱]: إمكانه بذاته[۱۲]، و وجوبه بالأوّل، و أنّه يعقل[۱۳] الأوّل. فهذه هي[۱٤] علّة للكثرة[۱٥] و هي علّة لإمكان وجود الكثرة فيها؛ إذ لا كثرة هناك غير هذه اللوازم.»[۱٦]

و قال فيها أيضاً: «و بما يختصّ بذاته على[۱۷] جهة الكثرة الأولىٰ» يريد به الإمكان

---

۱. ح: واردته.
۲. ق: ـ إشارة إلى تحقيق الحال و دفاع بعض الإشكال ... الإرادة غير العلم.
۳. ح: قال: «ذات الصادر الأوّل متكثّر» فلذا تسمع فيثاغورس انّه يقول.
٤. ح: + حسب ما إليه الإشارة في المتن.
٥. ح: و بالجملة.
٦. ح: إذا صدر عن شيء شيء.
۷. ق: ـ ليس إلّا.
۸. ق: من.
۹. ح: قال الرئيس في تعليقاته.
۱۰. التعليقات: و.
۱۱. ح: ـ و هو.
۱۲. ح: الذاتي.
۱۳. ق: تعقل.
۱٤. ح: ـ هي.
۱٥. التعليقات: الكثرة.
۱٦. التعليقات ، ص ۹۹.
۱۷. ق: ـ به لإمكان وجود الكثرة فيها ... يختصّ بذاته على.

الذي له بذاته و وجوب وجوده من الأوّل؛ فهو السبب في وجود مادّة الفلک و صورته، و الإمكان سبب لوجود مادّة الفلک؛ لأنّ المادّة هو ما هو بالقوّة؛ و وجوب الوجود سبب[۱] الصورة؛ لأنّه بالفعل[۲] و يكون ما بالفعل سبباً لما بالفعل.

[۱۷۵] قال: «لمين في كتبه»

أقول: «الوَني» الضعف و الفتور و الكلال و الإعياء، يقال: «وَنَيتُ في الأمر[۳] أنِي وَنًى و وَنْياً» أي ضعفتُ، فأنا وانٍ، و ناقة وانية، و «أونَيتُها» أنا أتعبتُها و أضعفتُها، و «فلان لا يَنِي يفعل كذا» أي لا يزال.[۴]

[۱۷٦] قال[۵]: «و هو يعقلها من ذاته»[٦]

أقول: و إذا استيقنت المرام بهذا المنوال يمكنک أن تفهم حال ما قال الشيخ السهروردي[۷] بقوله: «انّه لو علم ذاته لصحّ منه أن يعلم علمه بذاته؛ و العلم بالعلم بالذات ليس هو عين العلم بالذات؛ لأنّا نجد من أنفسنا تفرقة بديهية بين العلمين، و لأنّا إذا علمنا شيئاً ثمّ علمنا عِلْمَنا بذلک الشيء فالمعلوم بالعلم الأوّل هو[۸] ذلک الشيء و المعلوم بالعلم الثاني هو العلم بذلک الشيء و إذا[۹] تغاير المعلومان[۱۰] فلابدّ و أن يتغاير العلمان لاسيّما و هذان المعلومان أمران يصحّ أن يعلم أحدهما عند الجهل بالثاني.

و إذا ثبت أنّ العلم بالعلم بالذات مغاير للعلم بالذات؛ و ثبت أنّ الباري ـ تعالى ـ لو كان عالماً بذاته فإنّه لامحالة يصحّ منه أن يعلم علمه بذاته[۱۱]؛ و ثبت أنّ كلّ ما صحّ في حقّه كان

---

۱. ق: بسبب.
۲. ق: ـ لأنّه بالفعل.
۳. ح، ق: ـ في الأمر.
۴. الصحاح، ج ۴، ص ۲۵۳۱ و لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۱۰.
۵. ق: أقول.
٦. ق: + و من هيهنا لاح ما استشكله شيخ أتباع الرواقيّين.
۷. ق: ـ أقول و إذا استيقنت المرام بهذا المنوال يمكنک أن تفهم حال ما قال الشيخ السهروردي.
۸. ق: ـ هو.
۹. ق: إن.
۱۰. ق: المعلومات.
۱۱. ق: بذات.

واجباً لاستحالة أن تخالط ذاته طبيعة القوّة و الإمكان؛ فإذن ذلک[۱] العلم بالذات علمٌ ثابتٌ يكون أيضاً واجب الحصول.

و هذه المراتب ممّا لا نهاية لها لا مرّةً واحدةً بل مراراً لا نهاية لها[۲]؛ لأنّ هذا الإمكان يتوجّه إلى كلّ واحد من المهيّات المعقولة للباري؛ و هذا الكلام لايختلف سواء قيل إنّ العلم عبارة عن حضور صورة المعلوم أو قيل إنّه صفة حقيقية ذو إضافة[۳] أو قيل إنّه مجرّد نسبة إضافة و إضافة؛ فإنّه لابدّ و أن تحصل[۴] إمّا صور متسلسلة أو كيفيات متسلسلة و لمّا كان ذلک محالاً فما أدّى إليه مثله» انتهى كلامه ذهولاً عن أنّ هناک علماً[۵] آخر فوق تلک الاحتمالات التي ذكرها و هو علمه ـ تعالى ـ بجميع الأُمور الغير المتناهية[۶] بذاته المقدّسة دفعة واحدة.[۷]

ثمّ إنّ الشيخ لأتباع الإشراقيّين لمّا أورد ذلک الإيراد فقد أجاب عنه بـ[۸] «أنّ هذه إضافات لا آخر لها و لاينقطع و لكن لها بداية؛ فإنّ أوّلها العلم بالذات و بعد ذلک العلمِ العلمُ[۹] بالذات، و البرهان قائم على وجوب تناهي الممكنات إلى أوّل و لم‌يقم على وجوب تناهي الممكنات إلى آخر؛ كيف و المناسبات الحاصلة في مراتب الأعداد الغير المتناهية غير متناهية و هي محصّلة بالفعل؟» انتهى و هو يناسب بوجهٍ مّا لما ذكره الشيخ في التعليقات غير مرّة.[۱۰]

---

۱. ق: بذلک.
۲. ح: ـ لها.
۳. ق: ـ أو قيل إنّه صفة حقيقية ذو إضافة.
۴. ق: يحصل.
۵. ق: انتهى و لايخفى عليک الا هنالک على.
۶. ح: أُمور لايتناهى بمرّات لايتناهى.
۷. ح: بذاته الحقّة القدّوسية و أيضاً انّه يصحّ أن يكون علمه بتلک الأشياء اللامتناهية دفعةً واحدةً حسب ما إليه الإشارة بقول رئيس الصناعة في كتاب التعليقات: «يجب أن يتصوّر علم الباري فإنّه يعلم الأشياء الغير المتناهية لأنّ الصور لا محالة متناهية و النسب بعينها موجودة له معلومة و إن كانت في ذواتها غير متناهية و هو يعلمها كلّها متناهية» هذا كلامه على محاذاة ما عليه المعلّم الثاني بقوله: «أمّا التسلسل في عالم الأمر فكم شئت».
ثمّ لايخفى: أنّ ذلک المشكّک قد توجّه في دفاع ما ذكره من الإشكال متّصلاً بما نقلنا عنه بقوله: و الجواب.
۸. ح: ـ ثمّ إنّ الشيخ لأتباع الإشراقيّين لمّا أورد ذلک الإيراد فقد أجاب عنه بـ.
۹. ق: ـ العلم.
۱۰. ح: هذا كلامه يناسب بوجهٍ مّا ما ذكره شيخ المشّائين في تعاليقه بقوله: «إنّ الصور و الهيئات متناهية و النسب ←

[١٧٧] قال[١]: «فإنّ المحضرمين»

أقول: حَضْرَمَ الرجل حضرمةً إذا لحن[٢] و خالفَ الإعراب في كلامه.[٣]

[١٧٨] قال[٤]: «مغزاها»

أقول: مَغزَىٰ الكلام مَقْصِده.[٥]

[١٧٩] قال[٦]: «تعييراً[٧]»

أقول: يقال: عيّره[٨] كذا و عيّره[٩] بكذا من التعيير[١٠]، و «العار» السُبَّة و العيب، و «المعاير» المعايب.[١١]

←

بينها غير متناهية؛ فلايصحّ أن توجد صورة واحد مراراً كثيرة معلومة للأوّل، بل توجد الصور و الهيئات عنه و هي متناهية معلومة أي موجودة عنه؛ و إذ الصور توجد عنه فتوجد مع وجودها النسب التي بينها و إن كانت غير متناهية؛ لأنّ تلك النسب ليست هيئات توجد؛ فلايصحّ وجودها غير متناهية، بل يكون وجود هذه النسب له مع وجود هذه المناسبات من غير أن يحتاج إلى اعتبارها، بل تكون معتبرة له؛ فإذن النسب الغير المتناهية موجودة في ذاته و إذاكانت موجودة فهي معلومة له؛ إذ نفس وجودها هي معلوميتها له و على هذا الوجه يكون علم الأوّل؛ و سقط إذن أنّه يعلم الأشياء الغير المتناهية و الغير المتناهية لايحيط بها علم البشر.» انتهى.

تدبّر تعرف أنّ قوله: «موجودة فيه» محمول على وجودها الرابطي لجاعله ـ جلّ و علا ـ و إن تدبّرت تارةً أُخرى لعلمت أنّها مصحوبة للانكشاف على ما إليه الإشارة بقوله: «أي موجودة عنه و إذ الصور توجد عنه» و بما ذكره أيضاً في بعض أقاويله بقوله: إنّه ـ تعالى ـ يعرف كلّ شيء كما هو موجود بعلله و أسبابه و يعرف المعدومات بعلل اعدامها، و يكون علمه بها بسبب وجودها لا أنّ وجودها سبب علمه؛ و ذلک يخالف أحوالنا فإنّا [ح: فإنّها] نعلمها من وجودها هذا.

و نعم ما يترنّم لسان الحال بما عليه بعض الشعراء بالمقال:

شمس طلعت من اُفق الأقداح ... يغنيک عن الوقود و الأقداح
لم يأت بها مريحة الأرواح ... بالليل إذا عسعس و المصباح

١. ح: قوله.
٢. ق: لحق.
٣. الصحاح، ج ۴، ص ۱۹۰۰.
۴. ح: و قوله.
۵. الصحاح، ج ۴، ص ۲۴۴۶.
۶. ح: و قوله.
۷. ق: تفسيراً؛ ح: تعبيراً.
۸. ق: غيره.
۹. ق: غيره.
۱۰. ح، ق: التعبير.
۱۱. انظر: الصحاح، ج۲، ص ۷۶۴ و لسان العرب، ج ۹، ص ۴۹۵.

[۱۸۰] قال[۱]: «مستطيراً[۲]»

أقول: في حديث السحور و الصلوة ذكر[۳] «الفجر المستطير[۴]» هو الذي انتشر ضوءه و اعترض في الأُفق،[۵] بخلاف المستطيل.

[۱۸۱] قال: «من الصور الأفلاطونية»

أقول: أي[۶] الصور المعلّقة التي يعبّر عنها الإشراقيّون[۷] بالبرزخ و الخيال المنفصل و أرض الحقيقة و الإقليم الثامن[۸] و عالم الأشباح ريثما استعملت في مباحث العلم، كما أنّ المراد بها[۹] أرباب الأنواع[۱۰] إذا استعملت في مباحث[۱۱] الصورة النوعية؛ و عليه الإشراقيّون و يساعدهم في ذلک المصنّف حيث إنّهم ذهبوا إلى أنّ العقول قواهر و غير قواهر، و الأوّل هو المشهور بين الجمهور و الثاني هو أرباب الأنواع التي نسبة كلّ واحد منها إلى أفراد طبيعةٍ واحدةٍ نوعيةٍ نسبةُ النفس الناطقة الشخصية إلى البدن الشخصي؛[۱۲] و قد ادّعى شيخ أتباع الإشراقيّين[۱۳] اتّفاقَ أكثر الحكماء عليه حيث قال:[۱۴] «إنّ حكماء الفرس كلّهم متّفقون على هذا؛ أي على أنّ لكلّ نوع من الأفلاک[۱۵] الكواكب و البسائط العنصرية و مركّباتها ربّاً في[۱۶] عالم النور و هو عقل مجرّد مدبّر لذلک[۱۷] النوع[۱۸]» ثمّ قال:[۱۹] «و إلى هذا أشار نبيّنا محمّد صلى الله عليه و آله بقوله ـ الشريف ـ[۲۰]: «إنّ لكلّ شيء ملكاً» حتّى قال[۲۱]: «إنّ

---

۱. ح: و قوله.
۲. ح، ق: مستطير.
۳. ح، ق: ـ ذكر.
۴. ح، ق: المستبر.
۵. ح، ق: ـ في الأُفق.
۶. ح: المعنيّ منها.
۷. ح: يعبّر عنها العرفاء الصوفية.
۸. ح: أرض الحقيقة و الإشراقيّون بالإقليم الثامن و المثل المعلّقة.
۹. ح: المقصود منها.
۱۰. ق: الذراع.
۱۱. ح: مبحث.
۱۲. ق: ـ و عليه الإشراقيّون و يساعدهم ... البدن الشخصي.
۱۳. ح: و قد ادّعى الشيخ السهروردي.
۱۴. ح: عليه بقوله في حكمة الإشراق.
۱۵. ح، ق: ـ الأفلاک.
۱۶. ق: ربّاني.
۱۷. ق: كذلک.
۱۸. ح، ق: ـ النوع.
۱۹. ح: ـ ثمّ قال.
۲۰. حكمة الإشراق: نبيّنا محمّد عليه أفضل الصلوات.
۲۱. ح، ق: ـ قال.

كلّ قطرة من المطر ينزل معها ملک»[١] و لجزم حكماء الفرس بوجود أرباب الأصنام سمّوا كثيراً منها، حتّى أنّ الماء كان عندهم له صاحب صنم[٢] من الملكوت و سمّوه «خُرداد» و ما للأشجار[٣] سمّوه «مُرداد» و ما للنار[٤] سموّه «أُرديبهشت» و هو العقل المدبّر لنوع النار و الحافظ له[٥] و المنوّر إيّاها و هو المدبّر لصنوبريتها[٦] و الجاذب[٧] للدهن[٨] و للشمع[٩] إليها و هي الأنوار[١٠] التي أشار إليها انباذقلس[١١] و غيره من كبار الحكماء المتألّهين كهرمس و فيثاغورس و أفلاطن و أمثالهم الذاهبين إلى أنّ لكلّ نوع من الأجسام عقلاً هو نور مجرّد عن المادّة، قائم بذاته،[١٢] مدبّر له،[١٣] حافظ إيّاه، و هو كلّي ذلک النوع:

إمّا بمعني أنّ نسبة هذا العقل ـ و هو ربّ النوع ـ إلى جميع أشخاص نوعه المادّي على السواء في اعتنائه[١٤] بها و دوام فيضه عليها.

و إمّا بمعني أنّ ربّ النوع أصل ذلک النوع، كما يقال: «كلّي ذلک الأمر كذا» و يعنون به الأصل و المعوّل عليه، و لكون ربّ النوع أصله قيل: «إنّه كلّي ذلک النوع».

و إمّا بمعنى أنّ ربّ النوع لا مقدار له و لا بُعد و لا جهة، كما يقال للنفوس و العقول كلّيات بهذا المعنى، لا بمعنى أنّ ربّ النوع ـ الذي هو عندهم له ذات متخصّصة لا يشاركه فيها غيره ـ نفس تصوّر معناه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه حتّى يلزمهم أن يكونوا قد حكموا على الجزئي المجرّد عن المادّة ـ و[١٥] هو ربّ النوع ـ بأنّه كلّي و مادّي لوجوده[١٦] في موادّ كثيرة و هي أشخاصه.»[١٧]

---

١. مع تفاوتٍ مّا في: بحارالأنوار، ج ٢٧ ص ٩٩ و ج ٥٩، ص ٣٧٩.
٢. ق: منهم.
٣. ق: + و.
٤. ق: + و.
٥. حكمة الإشراق: لها.
٦. حكمة الإشراق: لصنوبرتها.
٧. حكمة الإشراق: المجاذب.
٨. ق: للذهن.
٩. حكمة الإشراق: الشمع.
١٠. ق: الافواد.
١١. ق: انبازفليس.
١٢. حكمة الإشراق: + معتن به و.
١٣. حكمة الإشراق: + و.
١٤. ق: اعتنابه.
١٥. ق: ـ و.
١٦. ح: موجودة.
١٧. مجموعة مصنّفات شيخ اشراق، ج ٢ (حكمة الإشراق) صص ١٥٨ ـ ١٥٧.

«و قد حكىٰ أفلاطن عن نفسه أنّه خلع البدن[1] و شاهدها؛[2] و حكماء الهند و الفرس قاطبةً على هذا؛ و إذا اعتبر رصد شخص كبطلميوس مثلاً أو شخصين كهو مع أبرخس في أُمور فلكية فكيف لايعتبر قول أساطين الحكمة و النبوّة على شيءٍ شادوه؟»[3] انتهى كلامه مشروحاً.[4]

و قد يطلق المُثُل[5] على المهيّة لابشرط شيء حين وجودها بالوجود الانفرادي الامتيازي و هو وجودها بدون فرد من أفرادها فى الأعيان؛[6] و ذلک إذا استعملت في مباحث المهيّة؛ و إن استحال هذا على ما قاله الشيخ في إلهيات كتابه الشفاء من أنّه[7] لو كان الحيوان بما هو حيوان موجوداً لهذا الشخص لم‌يخل: إمّا أن يكون خاصّاً به أو غير خاصّ به؛ و إذا كان خاصّاً به لم‌يكن[8] الحيوان بما هو حيوان هو الموجود فيه؛ و إن كان غير خاصّ به كان شيء واحد بالعدد موجوداً في الكثرة؛ و هو محال.

---

۱. ح: خلع الظلمات الجسدية و التعلّقات البدنية.

۲. قد حكى شيخ شهاب الدين السهروردي هذه الحكاية في حكمة الإشراق و التلويحات بهذه العبارات: «إنّي خلوتُ بنفسي كثيراً عند الرياضات و تأمّل أحوال الموجودات المجرّدة عن المادّيات، و خلعتُ بدني جانباً، و صرتُ كأنّي مجرّد بلابدنٍ عرى عن الملابس الطبيعية؛ فأكون داخلاً في ذاتي لا أتعقّل غيرها و لا أنظر في ما عداها و خارجاً عن ساير الأشياء؛ فحينئذٍ أرىٰ في ذاتي من الحُسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبة الغريبة الأنيقة ما أبقي متعجّباً حيراناً باهتاً.

فأعلمُ أنّي جزء من أجزاء العالم الأعلىٰ الروحاني الشريف الكريم، و إنّي ذو حيوة فعّالة. ثمّ ترقّيتُ بذهني من ذلک العالم إلى العوالم العالية الإلهية و الحضرة الربوبية؛ فصرت كأنّي موضوع فيها متعلّق بها؛ فأكون فوق العوالم العقلية النورية. فأرىٰ كأنّي واقف في ذلک الموقف الشريف و أرىٰ هناک من البهاء و النور ما لايقدر الألسن على وصفه و الأسماع على قبول نعته.

فإذا استغرقني ذلک الشأن و غلبني ذلک النور و البهاء، و لم أقو على احتماله، هبطتُ من هناک إلى عالم الفكرة؛ فحينئذٍ حجبتْ الفكرة عنّي ذلک النور، فأبقي متعجّباً أنّي كيف انحدرتُ عن ذلک العالم و عجبتُ كيف رأيتُ نفسي ممتليةً نوراً و هي مع البدن كهيئتها. فعندها تذكرتُ قول مطربوس حيث أمر بالطلب و البحث عن جوهر النفس الشريف و الارتقاء إلى العالم العقلي.»

۳. مع تفاوتٍ مّا في: مجموعهٔ مصنّفات شيخ اشراق، ج ۲ (حكمة الإشراق)، ص ۱۵۶.

۴. ق: ـ انتهى كلامه مشروحاً. ۵. ق: ـ المثل.

۶. ح: حين وجودها منفردةً عن أفرادها في الخارج.

۷. ح: و إن كانت بهذا المعنى ممّا يستقلّ على استحالتها العقل الصريح؛ فلذا تسمع رئيس الصناعة في إلهيات شفائه انّه يقول. ۸. ق: لم‌يمكن.

أمّا شيء واحد بالعدد محمول على كثيرين يكون محمولاً على هذا الشخص بأنّه هو و على شخص آخر كذلك فامتناعه بيّن، و كذا الثاني؛ إذ لو كان لكلّ من المهيّات و أفرادها وجود لايكون وجود أحدهما هو[١] وجود الآخر لما صحّ أن يحمل أحدهما على الآخر؛ و ليس كلامنا في أمرٍ[٢] كذلك، بل في أمرٍ وجودُه[٣] عينُ وجودِ[٤] فرده.

و الحاصل:[٥] انّ الشيء ما لم‌يتشخّص لم‌يوجد؛ فلو وجد الكلّي الطبيعي بما هو من دون شيء من أفراده في الخارج لكان[٦] ذلك بما هو هو شخصاً.

[١٨٢] قال: «يصاب»

أقول: «أصابه» أي وجده؛ فهو مصاب.[٧]

[١٨٣] قال[٨]: «محزّ المعرفة»

أقول: «حزّه» و «احتزّه»[٩] أي قطعه[١٠]؛[١١] و «المحزّ» المقطع.

[١٨٤] قال: «ينبجس»

أقول: من بجستُ[١٢] الماء فانبجس؛ أي فجّرتُه فانفجر.[١٣]

[١٨٥] قال: «التباعي»

أقول: تَبِعتُ القومَ تَبَعاً و تَبَاعَةً بالفتح، إذا مشيتَ خلفهم أو مَرُّوا بک فمضيتَ معهم.[١٤]

---

١. ق: ـ هو.
٢. ق: الأمر.
٣. ق: وجود.
٤. ق: + وجود.
٥. ح: و بالجملة.
٦. ق: كان.
٧. انظر: الصحاح، ج ١، ص ١٦٥.
٨. ح: و قوله.
٩. ق: احتز.
١٠. ق: قطعة.
١١. الصحاح، ج ٢، ص ٨٧٣.
١٢. ق: و من بجسب.
١٣. الصحاح، ج ٢، ص ٩٠٧.
١٤. الصحاح، ج ٣، صص ١١٩٠ ـ ١١٨٩.

[۱۸٦] قال:[۱] **«و الضَراعة»**

أقول: «ضَرَعَ الرجل ـ بالفتح ـ ضَرَاعَةً» أي خضع و ذلّ؛ و «أضرعت الشاة» أي نزل لبنُها قُبَيل النتاج.[۲]

[۱۸۷] قال: «و الالتزاق»

أقول: لَزِقَ به لُزُوقاً و التزق به أي لَصِقَ[۳] به[۴].[۵]

[۱۸۸] قال[۶]**: «لايراز»**

أقول: «رُزْتُ الشيء أروزه[۷] رَوْزَاً» أي جَرّبتُه و اختبرتُه.[۸]

[۱۸۹] قال: «حدلقت فيه»

أقول: حدقوا[۹] بالرجل و أحدقوا به[۱۰] أي أحاطوا به؛ و الحدلقة[۱۱] مثل التحديق؛ و قد حدلق الرجل إذا دار حدقته في النظر.[۱۲]

[۱۹۰] قال: «أجديناكم»

أقول: «أجداه» أي أعطاه الجَدْوىٰ[۱۳].[۱۴]

---

۱. ح، ق: و قوله.
۲. الصحاح، ج ۳، ص ۱۲۴۹.
۳. ح، ق: الصق.
۴. ح، ق: ـ به.
۵. الصحاح، ج ۳، ص ۱۵۴۹.
۶. ح، ق: و قوله.
۷. ح: أرزوه.
۸. انظر: الصحاح، ج ۲، ص ۸۸۰ و لسان العرب، ج ۵، صص ۳۶۸ ـ ۳۶۹.
۹. ق: صدقوا.
۱۰. ح، ق: ـ به.
۱۱. ح: الحذلقة.
۱۲. الصحاح، ج ۳، ص ۱۴۵۶.
۱۳. ق: الجددى.
۱۴. الصحاح، ج ۴، ص ۲۲۹۹.

[۱۹۱] قال: «قد آن»

أقـول:[1] «آن أينُکَ»[2] أي حان حينک و «آن لک أن تفعل کذا، يئين[3] أيناً» أي حان لک.[4]

[۱۹۲] قال: «المکنوهة»

أقول: من[5] «کُنِهَ بکذا فهو مکنوه» أي محدود الکُنه به، کما «نُهِمَ بکذا فهو منهوم» أي مولع به، و «سطح جسم کذا فهو مسطوح» أي بسط بسطحٍ مبسوطٍ.

[۱۹۳] قال: «مبدأ کلّ فيض»

أقول: توضيح لما سلکه المعلّم الثاني أبونصر الفارابي حيث قال:[6] «کلّ ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف و إذا رتّبت الأسباب انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب؛ فکلّ کلّي و جزئي ظاهر عن ظاهريته الأولىٰ» و حيث قال[7] في فصوصه أيضاً: «إنّ واجب الوجود مبدأ کلّ فيض و هو ظاهر ـ أي عالم ـ فله الکلّ من حيث لا کثرة فيه؛ فهو من حيث هو ظاهر ينال[8] الکلّ من ذاته؛ فعلمه بالکلّ بعد ذاته و علمه بذاته نفس ذاته؛ فتکثّر علمه بالکلّ کثرة بعد ذاته؛ فيتّحد الکلّ بالنسبة إلى ذاته؛ فهو الکلّ[9] في وحدة»[10] انتهىٰ.

و لا يخفىٰ: أنّ الفاضل الخفري قد ظنّ من هذه العبارة[11] أنّ مناط علمه التفصيلي وجود

---

۱. ق: + أی. ۲. ح، ق: آنک.

۳. ح: يأين؛ ق: يمأين.

۴. انظر: الصحاح، ج ۴، ص ۲۰۷۶ و لسان العرب، ج ۱، ص ۲۹۱.

۵. ح: في الحاشية من.

۶. ح: و ذلک على سبيل توضيح ما سلکه المعلّم الثاني بقوله.

۷. ح: و بقوله. ۸. ق: يبال.

۹. ق: الکلّي.

۱۰. ح: + هذا کلامه و إنّما تصدّى المصنّف لبيان ما عليه ذلک المعلّم ردّاً على بعض المحقّقين من الأعلام حيث ذهب إلى أنّه قد حقّق.

۱۱. ح: ـ انتهىٰ و لا يخفىٰ أنّ الفاضل الخفري قد ظنّ من هذه العبارة.

الممكنات بوجودها[1] العقلي و النفسي و الخيالي و الخارجي، و ليس كذلك ضرورةَ أنّ المراد به أنّ الأشياء مطلقاً معلومة له ـ تعالى ـ في الأزل و الأبد بذاته الحقّة على أتمّ تفصيل لكونه علماً بها من حيث الإحاطة بسببها التامّ و فوق التمام؛ فيتّخذ الكلّ بالنسبة إلى ذاته، و أمّا تكثّره فإنّما يكون بعد ذاته؛ يعني أنّها لمّا كانت معلومةً له ـ تعالى ـ بوجوده الحقيقي الذي هو عين ذاته الحقّة؛ فلا كثرة هنالك بحسبه أصلاً و إن كانت كثيرةً بعد ذاته بوجوداتها في حدّ أنفسها؛ فيكون تكثّر الكلّ كثرةً بعد ذاته.

و الحاصل: انّه لايصحّ لذي فطرةٍ مّا أن يحكم بحصول علمه التفصيلي و زيادة انكشافه نظراً إليه ـ تعالى ـ بعد أن لم‌يكن و إن حصلت[2] الكثرة في معلوماته بعلمه الحقيقي الذي هو عين ذاته كما أشار إليه المصنّف ـ دام ظلّه ـ بقوله: « على التفاصيل عين الكلّ و نفس جوهر الذات » لا في علمه، كما أشار إليه بقوله: « و في ما به الظهور و الانكشاف مطلقاً » أي سواء كان قبل وجودها أو بعد وجودها؛ و بالجملة انّ الممكنات بعد وجودها تصير مصحوبةً للانكشاف لا مناطاً له.[3]

---

۱. ح: بالوجود. ۲. ق: حصل.

۳. ح: أنّ مناط علمه التفصيلي وجود الممكنات بالوجود العقلي و النفسي الخيالي و العيني على ما إليه الإشارة بقوله: « فتكثّر علمه بالكلّ كثرة بعد ذاته.»

وجه الردّ: انّه ـ جلّ و علا ـ هو العلم بجميع ما عداه على أتمّ انكشاف و أكمل تفصيل و انّ وجود تلك المعلومات المتكثّرة له ـ تعالى ـ علم حضوري لا انّه مناط الانكشاف بل مصحوبة له؛ فيشبه أن يكون تعلّق ذلک العلم الأزلي و صحابته لما يترتّب عليه من مجعولاته هو الكثرة بعد ذاته.

و أيضاً: انّه لو صحّ أن يكون وجود تلک الموجودات له ـ جلّ مجده ـ مناطاً للعلم الحضوري به بخصوصه لاينافي أن يكون انكشافها له من هذه الحيثية أقلّ انكشاف الذي كان له بحسب ذاته لكونه مبدئه، كيف لا و انّ المعلوم على الأوّل هو وجود تلک الأشياء و على الثاني وجودها و ماهيتها؟

فقد استبان: أنّه لايصحّ أن يكون ذلک العلم الذي بعد ذاته هو تفصيل ما علمه بذاته، بل لو صحّ إطلاق التفصيل على علمه لكان الأمر بالعكس إلّا أن يقال إنّها بحسب هذا النحو من العلم الذي بعد ذاته يتفاصل بعضها عن بعض و بحسب النحو السابق من العلم متّحد و انّ انكشافها على هذا التقدير أتمّ و أكمل من هناک؛ وإليه الإشارة بقوله ـ الشريف ـ: « على التفاصيل عين الكلّ و نفس جوهر الذات » و قوله: « و في ما به الظهور و الانكشاف مطلقاً » أي سواء في ذلک قبل التقرّر و لدى التقرّر؛ و نعم شاهد صدقٍ على أنّ وجودها مصحوب للانكشاف الذي له بذاته و إن كان مناط معلومينه الحضورية و وجوده الرابطي لجاعله هو وجوده الصادر عنه، و ليس فيه حينئذٍ زيادة معلومية أو منكشفية على ما له بذاته من منكشفية هذه الموجودات، بل لا نسبة بينهما كما لايخفى.

[١٩٤] قال: «و هذا باب فسيح الساحة»

أقول: «الفسحة» السعة، و «الفسيح» الواسع، و «منزل فسيح» أي واسع.[١]

[١٩٥] قال: «وجوده بالفعل من الأمور الملغاة[٢]»

أقول: و إن كانت[٣] خصوصيته مناطاً لخصوصية انكشافه[٤] الحضوري الذي هو[٥] أضعف من انكشافه بانكشاف[٦] مبدئه.

و بالجملة: انّ مناط الانكشاف التامّ و فوق التمام بتلك الأشياء هو ذاته بذاته و حضورها بين يديه ممّا لا مدخل له في ذلك أصلاً لا بالذات و لا بالعرض؛ و إليه الإشارة[٧] بقوله: «من الأُمور الملغاة».

[١٩٦] قال: «طريّة»

أقول: «شيء طَرِيّ» أي غضٌّ بيّنُ الطراوةِ.[٨]

[١٩٧] قال: «طارفاً»

أقول: الطارف و الطريف من المال: المستحدَث و خلاف التّالد و التّليد.[٩]

[١٩٨] قال: «فهذا مُصَاص»

أقول: «المُصَاص» خالص كلّ شيء.[١٠]

---

١. انظر: الصحاح، ج ١، ص ٣٩١ و النهاية، ج٣، ص ٤٤٥.
٢. ق: الملغاء.
٣. ح: كان.
٤. ح: الانكشاف.
٥. ح: ـ هو.
٦. ق: انكشافه.
٧. ق: و الحاصل انّ ذاته الحقّة مناط انكشاف الأشياء؛ و أمّا حضورها في ذلك فيكون لاغياً في ذلك كما أشار إليه.
٨. الصحاح، ج ٤، ص ٢٤١٢.
٩. الصحاح، ج ٣، ص ١٣٩٤.
١٠. الصحاح، ج ٢، ص ١٠٥٧.

[۱۹۹] قال[۱]: «و صرح الحقّ»

أقول: «الصَرَح» ـ بالتحريک ـ الخالص من كلّ شيء، و «الصريح» اللبن إذا ذهبت رَغْوَته؛ و «شتمت فلاناً[۲] مصارحةً» أي كِفاحاً[۳] و مواجهةً، و الإسم «الصُراح» بالضمّ.[۴]

[۲۰۰] قال: «الأثبات»

أقول: جمع الثَبَت و هو بالتحريکِ الحجّةُ.[۵]

[۲۰۱] قال: «طسق»

أقول: «الطسق» الوظيفة من خراج الأرض المقرّرة عليها، و هو فارسي معرّب و هو تِشق.[۶][۷]

[۲۰۲] قال: «تثقّفت[۸]»

أقول: «ثقف الرجل ثَقْفاً[۹] ثقافةً»[۱۰] أي صار حاذقاً.[۱۱]

[۲۰۳] قال: «سيست عليه»

أقول: «سُسْتُ الرعيةَ سياسةً» و «سُوِّسَ الرجلُ أُمورَ الناس» إذا مُلِّک أمرهم، و فلانٌ مجرَّبٌ[۱۲] قد ساس و سيس عليه أي أَمَّر و أُمِّر عليه.[۱۳]

---

۱. ح: و قوله.
۲. ح، ق: فلان.
۳. ق: كناحاً.
۴. انظر: الصحاح، ج ۱، صص ۳۸۲ ـ ۳۸۱.
۵. النهاية، ج ۱، ص ۲۰۶.
۶. ق: نسق.
۷. انظر: الصحاح، ج ۳، ص ۱۵۱۷.
۸. ح، ق: تثقّف.
۹. ح، ق: ـ ثقفاً.
۱۰. ح، ق: اثقافه.
۱۱. الصحاح، ج ۳، ص ۱۳۳۴.
۱۲. ح، ق: ـ فلان مجرّب.
۱۳. الصحاح، ج ۲، ص ۹۳۸.

[۲۰٤] قال: «فتحقّقت أنّ الإدراكات»

أقول: بيانه في كتاب التقديسات حيث قال فيها:[1] «مخرج النفوس من القوّة إلى الفعل عقل متصوّر بصور المعقولات، و بحسب استعداداتها و اتّصالاتها به ينطبع منه فيها على الانعكاس أو على الرشح صور معقولة و هي إدراكات مترتّبة الفعلية متبدّدة[2] المبادي؛ إذ عِضة منها تصاد بالحدس، و عِضة يقتنض من تلقاء العلّة، و عِضة من تلقاء المعلول، و عِضة من طرق غيرها و متبدّدة[3] المناسب؛ إذ الانتقال إلى العلم بالشيء[4] تارةً يكون من العلم بما يضاهيه و يلائمه و تارةً من العلم بما يوازيه و مقابله و تارةً على وجوه غيرها»[5] و المتبدّد هو المتفرّق، يقال: «بدّه يبدّه» فرقه[6] و «التبديد» التفريق.[7]

[۲۰٥] قال: «و رسماً»

أقول: «الرسم» الأثر و «الرَوسَم» شيء تُجلى به الدنانير، و «الروسم» خشبة فيها كتابة يُختَم بها الطعام.[8]

[۲۰٦] قال: «أو نقشاً و رشماً»

أقول: «الرشم» مصدر رَشَمْتُ الطعامَ أرْشُمُهُ[9] إذا خَتَمْتَهُ، و «الرَوشَم» اللوح الذي تُختَم[10] به البَيَادِر بالشين و السين جميعاً.[11]

[۲۰۷] قال[12]: «طابَع»[13]

---

۱. ح: و ذلک علی ما بیّنه المصنّف في صحيفة التقديسات بقوله.
۲. ق: مبتدأة.
۳. ق: مبتدءه.
۴. ح، ق: بالشيخ.
۵. ح: + انتهی.
۶. ق: فرحة.
۷. انظر: الصحاح، ج ۱، ص ۴۴۴.
۸. الصحاح، ج ۴، ص ۱۹۳۲.
۹. ح، ق: و رشمته.
۱۰. ح، ق: يختم.
۱۱. الصحاح، ج ۴، ص ۱۹۳۲.
۱۲. ح: و قوله.
۱۳. ح، ق: الطابع.

أقول: بالفتح الخاتم به يُختَم على الصحيفة و ترفع كما يفعل الرجل بما يعزّ عليه.[١]

[۲۰۸] قال: «مختزلة»

أقـول: «انخزل الشيء» أي انقطع، و «اختزله عن القوم»؛ في حديث الأنصار: «و قد دفَّت دافَّةٌ منكم[٢] يريدون[٣] أن[۴] يختزلونا من أصلنا»[۵] أي يريدون أن ينقطعونا[۶] و يذهبوا بنا منفردين، و منه الحديث الآخر:[۷] «أرادوا أن يختزلوه دوننا» أي ينفردون به.[۸]

[۲۰۹] قال: «فهجس في سرّك»

أقول: «الهاجس» الخاطر و «هجس في صدري شيء يَهْجِسُ» أي حدث[۹]، و «الهَجْسُ» النبأة التي[۱۰] تسمعها و لاتفهمها.[۱۱][۱۲]

[۲۱۰] قال: «قنيصک»

أقول[۱۳]: «القنيص» الصيد و قيل: هو الصائد أيضاً.[۱۴]

[۲۱۱] قال: «شاخ في الفلسفة»

أقول: «شيَّخ تشييخاً»[۱۵] أي شاخ، و «شيّختُه» أي دعوته شيخاً[۱۶].[۱۷]

---

١. مع اختلافٍ ضئيلٍ في: النهاية، ج ٣، ص ١١٢.

٢. ح، ق: ـ في حديث الأنصار و قد دفّت دافّة منكم.

٣. ح، ق: يريد.

۴. ق: أي.

۵. ح، ق: ـ من أصلنا.

۶. ق: سطعمونا.

۷. ح، ق: ـ منه الحديث الآخر.

۸. مع اختلافٍ ضئيلٍ في: النهاية، ج۲، ص ۲۹.

۹. الصحاح: حدس.

۱۰. الصحاح: ـ التي.

۱۱. ق و ح: لاتفقها.

۱۲. الصحاح، ج۲، ص ۹۹۰.

۱۳. ق: قال.

۱۴. انظر: الصحاح، ج ۲، ص ۱۰۵۴.

۱۵. ح، ق: تشيّخ تشيّخاً.

۱۶. ح: ـ شيخاً.

۱۷. الصحاح، ج ۱، ص ۴۲۵.

قد تمّت هذه الرشحات بعون واهب الفضل و الكمالات بيد شارحها المسكين، أحمد بن زين العابدين ـ لهما غفران ربّ العالمين و لجميع المذنبين إلى يوم الدين ـ في أوان شهر رجب المرجّب من ثلاث و عشرين بعد الألف من الهجرة النبويّة المصطفوية عليه صلوات خالق البريّة.[1]

١. ق: تمّ الكتاب بعون الملك الوهّاب في يوم الخميس شهر جمادى الآخر سنة ثمان و ثلاثين بعد ألف من الهجرة النبويّة صلّى الله عليه وآله وسلّم.

نمـایـه‌ها

۱. آیات

۲. احاديث

۳. اشعار

الف. اشعار عربی

ب. اشعار فارسی

۴. کسان و گروهها

۵. کتابها

٦. اصطلاحات و تعبيرات*

*. این فهرست مختصّ متن تقویم‌الایمان است و شامل اصطلاحات و تعبیرات کشف الحقائق نمی‌باشد.

۷. واژه‌نامه

«أ»

آد: آد يئيدُ أيْداً أي ثقل، قوى و اشتدّ

الآنق: شيء أنيق أي حَسَن يُعجِب، و «الآنق» أفعل التفضيل منه

آن: آن أينُک أي حان حينک

الايتلاف: الاجتماع

الأثلة: الأصل

الإهاب: الجلدُ أو ما لم يُدبغ منه

المؤوفة: مؤنّث «المؤوف» أي المصاب بالآفة

يئيد ← آد

«ب»

البتّ: القطع

المبتوتة: اسم مفعول من البتّ

المنبثّة: المنتشرة

الانبجاس: بجستُ الماءَ فانبجس أي فجّرتُه فانفجر

المتبدّدة: المتفرّقة، المتنوّعة

بزغ: ظهر

الانبطاح: الإستلقاء على الوجه

المبتغاة: ابتغى الشيء أي طلبه و «المبتغاة» المطلوب

الإبلاد: مصدر أبلد أي لصق الأرض

«ت»

استتبّ: استتبّ الأمرُ أي تَهيّأ و استقام

التباعي: تبعتُ القومَ تبعاً و تباعةً إذا مشيتَ خلفهم أو مرّوا بک فمضيتَ معهم

اتلأبّ: اتلأبّ الطريق أي امتدّ و استوىٰ، و اتلأبّ الأمر أي صلح و استقام

التالدة: «التالد» المال القديم الأصليّ الذي وُلد عندک، و هو ضدّ الطارف

الإتهام: إفعال من التهامة و «التهامة» المكّة و «أتهم» أي دخل فيها

التاث: التبس و اختلط

متلوّات: التلو ما يتبع الشيء

الأتياه: جمع «تيه» الضلال، القفر يضلّ فيه، أرض

«ث»

الأثبات: جمع «الثَّبَت» أي الثبات، الحجّة

استثبت: و تثبّت في الأمر و الرأى تأنّى فيه و فحص عنه

يثبّطه: يعوّقه و يبطأ به عنه و يشغله

الثخانة: ثَخُنَ ثخناً و ثَخَانَةً و ثُخونةً فهو ثخين جمع ثُخَناء غلظ و صلُب

تثقف: حذقه و فهمه بسرعةٍ

تثقّفت: ثقف الرجل ثقفاً ثقافةً أي صار حاذِقاً

الثالمة: «الثلمة» الخلل في الحائط و غيره
المثوىٰ: المنزل

« ج »

الجبّ: القطع
الجثمان: الجسم أو الشخص
الجابز: المانع
الإجداء: أجديناكم أي أعطاكم الجدوىٰ
الجدوىٰ: الفائدة
تجشّم: تكلّف

« ح »

تحاتّت: تناثرت
الحداثة: عكس العتاقة
الحدور: الهبوط من العلو إلى السفل
التحديق: حدّق إليه شدّد النظر إليه و أدار الحدقة
حدلقت: حدلق الرجل إذا دار حدقته في النظر
الاحتذاء: حذاءُ الشيء إزائُه، و احتذى مثاله أي اقتدى به
حرداً: حَرَد حَرْداً تنحّى عن قومه و نزل منفرداً و لم يخالطهم
المتحرّاة: يتحرّى الأمر أي يتوخّاه و يقصده
لايحزر: «الحَزْرُ» التقدير و الخرص و التخمين
المحزّ: حزّه و احتزّه أي قطعه؛ و المحزّ المقطع
الاحتشاد: الاجتماع
استحصف: استحكم
الحضرمة: الخلط
المحضرمين ← الحضرمة
الحظيرة: المحيط بالشيء خشباً أو قصباً و ما يعمل للماشية لكي يقيها البرد و الريح؛ و حظيرة القدسِ الجنّةُ
التحلّة: القليل المفرط في القلّة؛ و التاء في التحلّة زائدة

المحيد: حاد عن الشيء مال عنه و عَدَل
المنحازة: انحاز عنه أي عدل

« خ »

لا يختبيّن: اختبىء أي استتر
المختزلة: المنقطة
الانخلاع: يقال: انخلعت من مالي أي خرجت منه جميعه فلم يبق معي منه شيء
الخلاق: النصيب الوافر من الخير

« د »

الداثرة: الهالكة
دريت: علمت

« ذ »

ذرأ: خلق و جعل

« ر »

الأرسىٰ: أرسىٰ إرساءً الشيءَ ثبت فالأرسىٰ الأثبت
الرسم: الأثر
الروسم: خشبة فيها كتابة يختم بها الطعام
الرشم: رشمت الطعام ختمته
الروشم: اللوح الذي تختم به البيادر
الركبات: جمع «الرُكبة» أي الموصل ما بين الفخذين و الساق
الروّاد: جمع الرائد الذي يتقدّم القوم و يُرسَل في طلب الكلاء
لايراز: رزتُ الشيء أروزه روزاً أي جرّبته و اختبرته
المروّقة: روّقه أي صفّاه
الرائم: اسم فاعل من رام يروم أي قصد يقصد فهو رائم أي قاصد

« ز »

أزعج: أقلق
زمر: جمع زُمْرَة

الزّمِن: المُصاب بالزَمانة أي العاهة و عدم بعض الأعضاء و تعطيل القوىٰ

« س »

المنسحب: انسحب أي انجرّ على وجه الأرض

سداها: السدىٰ من الثوب ما مدّ من خيوطه و هو خلاف لحمته

السامّات: جمع السامّة أي الخاصّة

سنتْ: سَنىٰ يسنى سناًءً أي ارتفع و علا

الساهرة: الأرض أو وجهها

ساهمنا: شاركنا

سيست عليه: أُمِّر عليه

السائغ: الجائز

الإسواق: إفعال من السوق و السوق أرض معروفة

تساوم: المقاولة في البيع

التسواء: المستوي

« ش »

الاشتباک: الاختلاط

التشابک: الاختلاط

الشوارب: جمع الشارب، بمعنى مجاري الماء في الحلق

الشرذمة: الجماعة القليلة

المشارّة: المخاصمة

الشقيق: نصف الشيء، الأخ

الشكيمة: الطبيعة، العهد

المتشمّر: تشمّر له أي تهيّأ له فهو متشمّر

شاخ: صار شيخاً

الشين: خلاف الزَيْن

« ص »

الاصطباغ: اصطبغ بالصِبغ (أي الإدام) ائتدم

استصحف: استحكم

الصحفي: من يأخذ العلم من الكتاب لا من الاستاذ

الاصطدام: التزاحم

الصَرّح: الخالص من كلّ شيء و الإسم الصُراح بالضمّ

الصُراح ← صَرّح

المتصافقتين: صفق له بالبيع أي ضرب يده على يده، و التصافق التبايع، و أصفقت له أي اجتمعت إليه

الصُقع: الناحية

تصطكّ: «اصطكّ ركبتاه» اضطربتا و ضربت إحداهما الأُخرى عند المشي

الصنج: صحيفة مدوّرة من النحاس الأصفر تضرب على أخرى مثلها للطرب

الاصطناع: الاختيار، المبالغة في الصنع

يتصنّعون: يتكلّفون

يصاب: أصابه أي وجده فهو مصاب

الصيّور: منتهى الأمر و عاقبته

« ض »

الضريبة: الطبيعة و السجيّة

يضاجّوننا: «ضاجّه» شاغبه و جادله و خاصمه، و الإسم الضجاج

الضراعة: ضرع ضراعةً أي خضع و ذلّ

الضنانة: البخل الشديد

المضاهي: المشابه

تضوّع: انتشر

« ط »

الطابع: الخاتم به يختم على الصحيفة و ترفع

يتطبّع: طبع الشيءَ صوّرة بصورةٍ مّا فيتطبّع

طرّاً : جميعاً

الطارفة: الطارف و الطريف من المال: المستحدث و هو ضدّ التالد

يستطرق: استطرق الشيء اتّخذه طريقاً؛ و بين الصفوف ذهب بينها
الطريّة: غضّ بيّن الطراوة
الطسق: الوظيفة من خراج الأرض، فارسى معرّب
الطفيف: القليل، الحقير
المستطير: الفجر المستطير هو الذي انتشر ضوءه و اعترض في الأفق
يطيف به: طاف به أحاط به

«ع»

العتاقة: عَتُق الشيء عَتَاقةً أي قَدُم و صار عتيقاً
أعداكم: «أعداه من علّة أو خلق» أكسبه مثل ما به من العلّة أو الخلق
العرو: الخِلو
المعزية: المنسوبة
العِضَة: الفرقة
علّك: علّ لغة في لعلّ
الاعتلاق: تعلّق شيء بشيء
الاعتناق: اعتنق الأمر أخذه بحدّة و لزمه
عنت: ذلّ و خضع
العُهَد: جمع العُهْدَة أي الضعف
يتعاور: تعاور و اعتور القومُ الشيءَ تعاطوه و تداولوه
التعيير: عيّره كذا و بكذا من التعيير، و «العار» السُبَّة و العيب

«غ»

الأغدف: أغدفت المرأة قناعها أي أرسلته على وجهها، و أغدف الليل أي أرخى سدوله
مغزاها: مغزىٰ الكلام مقصده
الغامسة: غمس الشيءَ في الماء غمساً مقله و غطّه و أدخله فيه، و غمس النجمُ غاب
الغار: الجمع الكثير

«ف»

الفذلكة: المجمل أو خلاصة ما فصّل
المفارزة: فَارَزَ فلانٌ شريكَه أي فاصله و قاطعه
المتفارزة: تَفَارَزَ الشريكان الشركةَ أي فسخاها
تفرّغ: بذل جهده
المفطوم: المقطوع، المفصول
افتاق: افتعال من الفاقة أي الفقر و الحاجة. و المفتاق المحتاج
الافتياق ← افتاق
الاستيفاق: استفعال من الفاقة أي الحاجة
الفيج: الفيج فارسى معرّب (پیک)، و هو المسرع في مشيه الذي يحمل الأخبار من بلد إلى بلد، و الجمع الفيوج

«ق»

القدد: جمع القدّة أي الطريقة و الفرقة من الناس إذا كان هوى كلّ واحد على حدة
اقترّ: استقرّ
القراح: الخالص
القرم: السيّد، الرئيس
القسيّ: جمع القوس على غير قياس
القصيّة: البعيدة
قضّها و قضيضها: جميعها
القطوف: جمع القِطف، بمعنى الثمار المقطوفة. و العنقود
القنيص: الصيد و قيل هو الصائد
القادة: جمع القائد
اقتاسوا بي: اقتدوا بي و اسلكوا سبيلي

«ك»

متكسّ: تكسّى بالكساء تكسّياً لبسه
الكانفة: كنف الشيءَ حاطه
المكنوهة: محدود الكُنه به
الكورة: البقعة التي يجتمع فيها قرىً و محالّ

« ل »

لاجّ: خصم و تمادی فی الخصومة، فهو ملاجّ

التجّت: التجّ الأمرُ عظم و اختلط

التلاحم: الالتصاق و التلائم

اللاحنين: المخطئين

الالتزاق: لزق به والتزق به أي لصق به

ألفيتم: وجدتم

الالتقاط: التقط الشيءَ جمعه

الاستلقاء: النوم على القفا

ألمّ: نزل

« م »

المراء: المجادلة

المثول: مَثُلَ مثولاً بين يدى فلان أي قام منتصباً

مماروك: اسم فاعل من ماريتُ الرجل أُماريه مراءً إذا جادلته

المُصَاص: خالص كلّ شيء

المِلُ: اسم ما يأخذه الإناء إذا امتلأ و يقال: مِـلأهُ و مِلأيه و ثلاثة أملائِه

المنّة: القوّة

الممنوّ: منا يمنو منواً الرجلَ بكذا ابتلاه و اختبره؛ فالرجل ممنوّ بكذا

ماز ← ينماز

المستميزة ← ينماز

المنماز ← ينماز

يستميز ← ينماز

ينماز: ماز الشيءَ عزله و فرزه؛ ميّزه تمييزاً فانماز و امتاز و تميّز و استماز كلّه بمعنى

المين: الكذب

« ن »

النأي: نَأى ينْأى نأياً بعُد

ينجع: يدخل و يؤثّر

ينتحي: يقصد

الانتصاب: حالة القيام

التنطّع: تنطّع فی الكلام، تفصّح و تعمّق فيه فهو متنطّع

المنفوضة: نفض الثوب نفضاً أي حرّكه ليزول عنه الغبار و نحوه

الانتكاس: الوقوع على الرأس

النكال: نكل أي نكص و جبن، و النَكالُ ما نكلتَ به غيرک كائناً ما كان، اسم ما يجعل عبرةً للغير

المنتهز: انتهز أي اغتنم فهو منتهز

التناوش: تناوش الرجل تناوشاً رجع و الشيءَ تناوله

النابذون: نبذ الشيء أي ألقاه من يده فهو نابذ

الإنجاد: إفعال من النجد، النجد إسم خاصّ لما دون الحجاز ممّا يلي العراق؛ أنجدنا أي أخذنا في بلاد نجد

استنام: استنام إليه سكن و استأنس به

« هـ »

يهتف: هَتَفَ به هُتَافاً أي صاح به

هجس: هجس في صدري شيء أي حدس، و الهاجس الخاطر

المهوّشة: هوّش القومَ ألقى بينهم الفتنة

« و »

الإيتار: جعل الشيء فرداً

الوِتْر: الفرد

الوترية: الفردية

الوجد: الوسع

أوجس: أضمر

التِجَاه: الوجه الذى تقصده، و يقال: قعدت تجاهک أي تلقاء وجهک، و أصله وِجاه

الإيحاء: إفعال من الوحي

المتوخّاة: يتوخّاه أي يقصده و يتحرّاه؛ المتوخّاة: المقصود و المطلوب

الاتّساق: الانتظام و الاستواء

الوَضَح: الضوء و البياض؛ و في الحديث: «جاء رجل و فهمه ببطنه وضح» أي برص

المتواطأ: المتواتر

وعيتم: تدبّرتم

الوكد: وَكَدَه وكْده أي قصده قصده

الوكر: عُشّ الطائر

الولوج: الدخول

لم يَنِ: الَوني الضعف و الفتور و الكلال و الإعياء

« ى »

الينبوع: عين الماء، و الجمع الينابيع

۸. منابع و مآخذ

قرآن کریم؛ ترجمه و تفسیر مهدی الهی قمشه‌ای؛ تهران: بنیاد نشر و ترویج قرآن، انتشارات صالحی، ۱۳۶۳ ش.

۱. أثولوجیا؛ فلوطین؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ الطبعة الأولیٰ؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.

۲. إحقاق الحقّ؛ القاضی نوراللّه الشوشتری؛ قم: مکتبة آیةاللّه المرعشی.

۳. الأسفار الأربعة؛ صدرالدین الشیرازی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دار إحیاءالتراث العربی، ۱۹۸۱م.

۴. الإشارات و التنبیهات؛ شیخ الرئیس ابن سینا؛ الطبع الثانی؛ دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.

۵. الأعلام؛ خیرالدین الزرکلی؛ الطبعة السادسة؛ بیروت: دارالعلم للملایین.

۶. أعیان الشیعة؛ السیّد محسن الأمین؛ بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.

۷. أمل الآمل؛ شیخ حرّ عاملی؛ دارالکتب الإسلامی، ۱۳۶۲ ش.

۸. بحارالأنوار؛ الشیخ محمّد باقر المجلسی؛ الطبعة الثانیة؛ بیروت: مؤسّسة الوفاء، ۱۹۸۳ م.

۹. بصائر الدرجات؛ ابن جعفر الصفار. تهران: مؤسّسه الأعلمی، ۱۳۶۲ ش.

۱۰. تاریخ ادبیات ایران؛ ادوارد براون؛ ترجمهٔ بهرام مقدادی؛ تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۶۹ش.

۱۱. تاریخ ادبیات در ایران؛ ذبیح اللّه صفا؛ تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۸ ش.

۱۲. تاریخ حکماء و عرفاء متأخّر بر صدر المتألّهین؛ تألیف منوچهر صدوقی سها؛ تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۹ ش.

۱۳. تاریخ گزیده؛ حمداللّه مستوفی؛ چاپ دوّم؛ تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۱ ش.

۱۴. تتمیم أمل الآمل؛ تألیف عبدالنبیّ القزوینی؛ تحقیق السیّد أحمد الحسینی؛ الطبعة الأولیٰ؛ قم: نشر مکتبة آیةاللّه المرعشی، ۱۴۰۷ ق.

۱۵. تجارب الأمم؛ ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۹ ش.

۱۶. تجارب الأمم فی أخبار ملوک العرب و العجم؛ تصحیح دکتر رضا انزابی‌نژاد و دکتر یحیی کلانتری؛ چاپ اوّل؛ مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۳ ش.

۱۷. التحصیل؛ بهمنیار بن المرزبان؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهّری؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.

۱۸. تذکرة‌العلماء؛ محمّد بن سلیمان تنکابنی؛ به اهتمام محمّد رضا اظهری و غلامرضا پرنده؛ چاپ اوّل؛ مشهد:

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.

۱۹. ترجمهٔ محبوب القلوب؛ مخطوط؛ احمد بن محمّد حسین اردکانی؛ نسخهٔ شمارهٔ ۲۶۸ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

۲۰. التعریفات؛ السیّد الشریف الجرجانی؛ الطبعة الأولی؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۲۱. التعلیقات؛ ابن سینا؛ حقّقه و قدّم له الدکتور عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز النشر ـ مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.

۲۲. تعلیقة أمل الآمل؛ میرزا عبدالله أفندی إصفهانی؛ تحقیق السیّد احمد الحسینی؛ الطبعة الأولیٰ؛ قم: نشر مکتبة آیةالله المرعشی، ۱۴۱۰ ق.

۲۳. تکملة أمل الآمل؛ تألیف آیةالله السیّد حسن الصدر؛ تحقیق السیّد احمد الحسینی؛ الطبعة الأولیٰ؛ قم: نشر مکتبة آیةالله المرعشی، ۱۴۰۶ ق.

۲۴. تلخیص المحصّل؛ نصیرالدین طوسی؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹ ش.

۲۵. جذوات و مواقیت؛ محمّد باقر میرداماد؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی؛ چاپ اوّل؛ تهران: مرکز نشر میراث مکتوب ۱۳۸۰ ش.

۲۶. الجمع بین رأیی الحکیمین؛ ابونصر الفارابی؛ تحقیق الدکتور البیر نصری نادر؛ الطبعة الثانیة؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق.

۲۷. حبیب السیر؛ غیاث الدین بن همام الدیم عمر شیرازی؛ تهران: انتشارات خیّام، ۱۳۳۳ ش.

۲۸. حدوث و قدوم؛ دکتر اسماعیل واعظ جوادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.

۲۹. حکیم استرآباد؛ سیّد علی موسوی بهبهانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: مؤسّسهٔ اطّلاعات، ۱۳۷۰ ش.

۳۰. الخصال، الشیخ الصدوق؛ تحقیق علی اکبر الغفّاری؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۳۱. دائرةالمعارف قرآن کریم؛ ج۲؛ گردآورنده آیت الله شیخ حسن سعید؛ تهران: کتابخانهٔ چهل ستون مسجد جامع، ۱۴۰۶ ق.

۳۲. دین و دولت در عصر صفوی؛ مریم میر احمدی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.

۳۳. دیوان ابن الفارض؛ شرحه و قدّم له مهدی محمّد ناصر الدین؛ الطبعة الأولی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۰ م.

۳۴. دیوان امام علی(ع)؛ تصحیح و ترجمهٔ دکتر ابوالقاسم امامی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۷۳ ش.

۳۵. الذریعة إلی تصانیف الشیعة؛ الشیخ آقا بزرگ الطهرانی؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق.

۳۶. رسائل ابن سینا؛ شیخ الرئیس ابن سینا؛ الطبعة الأولیٰ؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.

۳۷. رسائل فلسفی بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و وحدت وجود؛ اثر ملّا علی نوری؛ تصحیح سیّد جلال الدین آشتیانی؛ مشهد: انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۷ ش.

۳۸. الرواشح السماویة؛ محمّد باقر داماد، چاپ سنگی، تهران.

۳۹. روضات الجنّات؛ محمّد باقر خوانساری؛ قم: مؤسّسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۰۱ ق.

۴۰. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء؛ میرزا عبدالله أفندی الإصبهانی؛ تحقیق السیّد احمد الحسینی؛ قم: مطبعة الخیّام؛ ۱۴۰۱ ق.

۴۱. ریحانة الأدب؛ محمّد علی مدرّس تبریزی؛ چاپ چهارم؛ تهران: انتشارات خیّام، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. شرح تقدمة تقویم الإیمان؛ المیر محمّد باقر الداماد؛ تحقیق غلامعلی النجفی و حامد ناجی؛ اصفهان: مهدیه میرداماد، ۱۴۱۲ ق.
۴۳. شرح الصحیفة الکاملة السجّادیة؛ المیر محمّد باقر الداماد؛ تحقیق السیّد مهدی الرجائی؛ اصفهان: مهدیه میرداماد، ۱۴۰۶ ق.
۴۴. شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت؛ زیر نظر دکتر مهدی محقّق و پروفسور توشی هیکو ایزوتسو؛ چاپ اوّل؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۴۸ ش.
۴۵. شرح القبسات؛ السیّد أحمد العلوی؛ تحقیق حامد ناجی اصفهانی؛ الطبعة الأولیٰ؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۴۶. شرح المقاصد؛ سعدالدین تفتازانی؛ تحقیق الدکتور عبدالرحمن عمیرة؛ الطبعة الأولیٰ؛ بیروت: عالم الکتب، ۱۹۸۹ م.
۴۷. شرح المنظومة؛ حاج ملّاهادی سبزواری؛ قم: انتشارات دارالعلم.
۴۸. شرح المواقف فی الکلام؛ میر سیّد شریف الجرجانی؛ مصر: محمّد افندی، ۱۳۲۵ ق.
۴۹. الشفاء؛ ابن سینا، قم: منشورات مکتبة آیةاللّه المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. الصحاح؛ تألیف اسماعیل به حمّاد الجوهری؛ تحقیق أحمد عبدالغفور عطّار؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات امیری، ۱۳۶۸ ش.
۵۱. الصحیح؛ أبوالحسین مسلم القشیری النیسابوری؛ تحقیق محمّد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۵۲. الصحیح؛ أبی عبداللّه البخاری؛ تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۰۷ ق.
۵۳. طبقات أعلام الشیعة؛ الشیخ آقا بزرگ الطهرانی، الطبعة الثانیة؛ قم: مؤسّسهٔ اسماعیلیان.
۵۴. علم الیقین؛ المولی محسن الفیض الکاشانی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۵۸ ش.
۵۵. عوالی اللئالی؛ ابن أبی الجمهور الاحسائی؛ تحقیق مجتبی العراقی؛ قم: ۱۴۰۳ ق.
۵۶. عیون أخبار الرضا(ع)؛ شیخ صدوق ابن بابویه؛ ترجمه و تصحیح علی اکبر غفّاری؛ چاپ اوّل؛ تهران: نشر صدوق ۱۳۷۳ ش.
۵۷. الفتوحات المکّیّة؛ محیی الدین بن عربی؛ تحقیق عثمان یحیی؛ الطبعة الثانیة؛ الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۵ م.
۵۸. فرائد السمطین؛ الإمام الحموئی؛ تصحیح شیخ باقر المحمودی؛ بیروت: مکتبة المحمودی.
۵۹. الفردوس؛ أبی شجاع شیرویه الدیلمی؛ تحقیق السعید بن بسیونی زغلول؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ ق.
۶۰. فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی؛ هانری کربن؛ ترجمهٔ جواد طباطبایی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۹ ش.
۶۱. فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمّد آصف فکرت؛ چاپ اوّل؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
۶۲. فهرست کتابخانهٔ شخصی روضاتی؛ محمّد علی روضاتی؛ اصفهان: نفائس المخطوطات، ۱۳۴۱ ش.
۶۳. فهرست کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی (ج ۱۱)؛ تألیف مهدی ولایی؛ مشهد: انتشارات

کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۴ ش.
۶۴. فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ تألیف محمّد تقی دانش پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۶۵. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ گردآوری و تنظیم سیّد محمّد باقر حجّتی با تحقیق و نظارت محمّد تقی دانش پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ش.
۶۶. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران؛ نگارش محمّد تقی دانش پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶۷. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی؛ نگارش سیّد احمد حسینی؛ چاپ دوّم؛ قم.
۶۸. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ عمومی اصفهان؛ تهیّه و تنظیم جواد مقصود همدانی؛ چاپ اوّل؛ تهران، آبان ۱۳۴۹ ش.
۶۹. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی؛ تألیف عبدالحسین حائری؛ چاپ اوّل؛ تهران: چاپخانهٔ مجلس، ۱۳۵۵ ش.
۷۰. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار؛ از محمّد تقی دانش پژوه و علینقی منزوی؛ تهران: انتشارت دانشگاه تهران.
۷۱. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ محمّد تقی دانش پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.
۷۲. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ وزیری یزد؛ نگارش محمّد شیروانی.
۷۳. فهرستوارهٔ نسخه‌های خطّی مجموعهٔ مشکوة؛ تنظیم محمّد شیروانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد شماره ۱۱، ۱۳۵۵ ش.
۷۴. القاموس المحیط؛ مجدالدین محمّد بن یعقوب الفیروزآبادی؛ تحقیق مکتب تحقیق التراث فی مؤسّسه الرسالة؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: مؤسّسة الرسالة، ۱۹۹۳ م.
۷۵. القبسات؛ میرداماد؛ به اهتمام دکتر مهدی محقّق؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۷۶. الکشّاف؛ محمود بن عمر الزمخشری؛ بیروت: دارالکتاب العربی.
۷۷. کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
۷۸. کشف المراد؛ العلّامة الحلّی؛ الطبعة الأولیٰ؛ بیروت: مؤسّسه الأعلمی، ۱۳۹۹ ق.
۷۹. کنزالعمّال فی سنن الأقوال و الأفعال؛ علاءالدین المتقّی بن حسام الدین الهندی البرهان فوری؛ الطبعة الأولیٰ؛ بیروت: مؤسّسه الرسالة، ۱۴۰۹ ق.
۸۰. لسان العرب؛ العلّامة ابن منظور؛ الطبعة الأولیٰ؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
۸۱. لطایف غیبیه؛ میر سیّد احمد علوی؛ اصفهان: مکتبة الداماد، ۱۳۶۹ ش.
۸۲. لغتنامه؛ علی اکبر دهخدا؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۸۳. لوامع العارفین؛ تألیف محمّد خواجوی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۶ ش.
۸۴. المباحثات؛ ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا؛ تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر؛ الطبعة الأولیٰ؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.

۸۵. المباحث المشرقية؛ الفخر الرازی؛ الطبعة الثانية؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.

۸۶. المبدأ و المعاد؛ ابن سینا؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.

۸۷. مجمع الأمثال؛ أبوالفضل أحمد بن محمّد النيسابوری، بیروت: دارمكتبة الحياة، ۱۹۹۵ م.

۸۸. مجموع المتون الكبير؛ مصر: ۱۳۴۰ ق.

۸۹. مجموعهٔ کامل اشعار نیما یوشیج؛ تدوین سیروس طاهباز؛ تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۷۵ ش.

۹۰. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق؛ تصحیح سیّد حسین نصر؛ چاپ دوّم؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

۹۱. محيط المحيط؛ المعلّم بطرس البستانی؛ بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۳ م.

۹۲. المستدرک؛ الحاكم النيسابوری؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۹۳. المسند؛ أحمد بن حنبل؛ بیروت: دار صادر.

۹۴. مشكاة المصابيح؛ التبريزی؛ حیدرآباد.

۹۵. مصابيح السنّة؛ الإمام فراء البغوی؛ بیروت.

۹۶. مصقل صفا؛ تألیف میر سّد احمد علوی؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ قم: ۱۴۱۵ ق.

۹۷. مصنّفات میرداماد؛ تألیف میر محمّد باقر داماد؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ چاپ اوّل؛ تهران: انجمن مفاخر فرهنگی ایران، ۱۳۸۲ ش.

۹۸. معانی الأخبار؛ الشيخ الصدوق؛ تحقیق علی اکبر الغفّاری؛ قم: مؤسّسة النشر الإسلامی، ۱۳۷۴ ش.

۹۹. معجم متن اللغة؛ احمدرضا؛ بیروت: دارمكتبة الحياة، ۱۳۸۰ ق.

۱۰۰. المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث بحارالأنوار؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.

۱۰۱. المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث الكتب الأربعة؛ زیر نظر علی رضا برازش؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۳ ش.

۱۰۲. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم؛ محمّد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحياءالتراث العربی.

۱۰۳. المعجم الوسيط؛ قام بإخراجه إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيّات، حامد عبدالقادر و محمّد علی النجّار؛ الطبعة الثانية: تركيا: المكتبة الإسلامية، ۱۹۷۲ م.

۱۰۴. مقولات و آراء مربوط به آن؛ نگارش دکتر محمّد ابراهیم آیتی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.

۱۰۵. مکارم الآثار؛ معلّم حبیب آبادی؛ اصفهان: نشر نفائس مخطوطات، ۱۳۵۲ ش.

۱۰۶. الملل و النحل؛ تألیف محمّد بن عبدالكريم بن أبی‌بكر أحمد الشهرستانی؛ تحقیق عبدالأمير علی مهنّا و علی حسن فاعور؛ الطبعة الثالثة؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۹۳ م.

۱۰۷. المناقب؛ ابن شهر آشوب؛ قم: انتشارات اسماعیلیان.

۱۰۸. مناقب علیّ بن أبی‌طالب؛ ابن المغازلی؛ تحقیق محمّد باقر البهبودی؛ تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۴ ق.

۱۰۹. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ تهیّه و تحقیق سیّد جلال الدین آشتیانی؛ چاپ دوّم؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.

۱۱۰. منطق و مباحث الفاظ؛ به اهتمام مهدی محقّق و توشی هیکوایزوتسو؛ تهران: مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۵۳ ش.

۱۱۱. المواقف فی علم الکلام؛ عبدالرحمن الایجی؛ بیروت: عالم الکتاب.
۱۱۲. میراث اسلامی ایران؛ دفتر چهارم؛ به کوشش رسول جعفریان؛ چاپ اوّل؛ قم: کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی. ۱۳۷۶ ش.
۱۱۳. نبراس الضیاء؛ المیر محمّد باقر الداماد؛ تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۷۴ ش.
۱۱۴. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ ابن سینا؛ ویرایش محمّد تقی دانش پژوه؛ چاپ اوّل؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۱۱۵. النهایة؛ ابن الأثیر؛ چاپ چهارم؛ قم: مؤسّسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۱۱۶. نهج البلاغه؛ ترجمهٔ سیّد جعفر شهیدی؛ چاپ هفتم؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۱۱۷. ینابیع المودّة؛ شیخ سلیمان بن حسینی بلخی؛ تهران: ۱۳۱۲ ق.